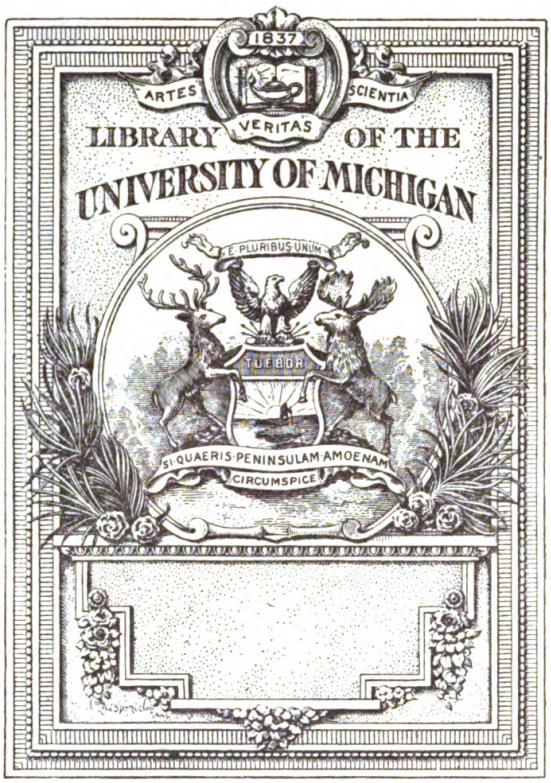
B 1,178,679



BOUND IN LIBRARY
DEC 15 1911

805
L777
no 41

LITERARHISTORISCHE FORSCHUNGEN

HERAUSGEGEBEN

VON

Dr. JOSEF SCHICK
Professor an der Universität
München

UND

Dr. M. Frh. v. WALDBERG
Professor an der Universität
Heidelberg

XLI. Heft

MAX FREIHERR VON WALDBERG

STUDIEN UND QUELLEN ZUR GESCHICHTE
DES ROMANS I

Berlin
Verlag von Emil Felber
1910

Studien und Quellen

zur

Geschichte des Romans

Von

Max Freiherrn von Waldberg

I.

Zur Entwicklungsgeschichte der »schönen Seele« bei den spanischen Mystikern

Berlin
Verlag von Emil Felber
1910

Alle Rechte vorbehalten

G. Otto's Hofbuchdruckerei in Darmstadt.

Dem Andenken

Albrecht Dieterichs

Vorwort

Mit diesem Hefte der „Literarhistorischen Forschungen" eröffne ich eine zwanglose Reihe von Schriften, die der Geschichte des Romans dienen sollen. Studien und Vorarbeiten, die sich durch ihre Besonderheit nicht in den Rahmen meiner seit Jahren vorbereiteten Geschichte des Romans in Deutschland gut einfügen lassen, Untersuchungen, welche einzelne Probleme eingehender behandeln als es eine zusammenfassende Darstellung erlaubt, Funde, die mein Schürfen in entlegeneren Abbaugebieten deutscher und fremdländischer Erzählungskunst an den Tag gefördert hat, sollen hier ihren Platz finden. Nach Möglichkeit werden Abhandlungen und Quellenpublikationen in wechselnder Reihe folgen.

Der Inhalt des vorliegenden ersten Heftes liegt ja scheinbar etwas weit ab von dem Stoffgebiete, dem diese Schriftenreihe gewidmet ist. Aber nur scheinbar. Denn wer die, bei aller noch so scharfen nationalen Differenzierung, überraschend einheitliche Kunstentwicklung der europäischen Kulturvölker neuerer Zeit kennt, wem die fruchtbaren Wechselwirkungen zwischen den religiösen Strömungen und der erzählenden

Dichtung innerhalb der modernen Literaturen nicht fremd sind, der weiss auch, dass dieser Ritt in's alte romantische Land zwar auf einem Umwege aber doch sicher wieder zurück in die heimatlichen Gefilde führt.

Der Versuch, ein Kapitel der historischen Psychologie und der Religionsgeschichte für die Geschichte des Romans nutzbar zu machen, wird ja seine Berechtigung erst in meinen folgenden Arbeiten ganz erweisen können, aber es war mir keine geringe Beruhigung, dass er schon jetzt die uneingeschränkte Billigung des Mannes gefunden hat, dessen Name diesem Hefte vorgesetzt ist. Albrecht Dieterich hat in Stunden freundschaftlichen Verkehrs, deren Ertrag auch hier nicht zu verkennen sein dürfte, mit seinem hinreissenden Eifer, seiner vorwärtsdrängenden Anregung mich immer wieder bestärkt, diesen Weg zu gehen, und ich empfinde es aufs schmerzlichste, dass ich diese Blätter, die er gewiss mit freundschaftlichem Anteil in die Hand genommen hätte, nun in wehmütiger Dankbarkeit auf sein Grab legen muss!

Bei der Korrektur habe ich die freundliche Unterstützung von Fr. Ed. Schneegans gefunden. Auch Geheimrat Fritz Neumann hat ihr sein Interesse nicht versagt. Ihnen Beiden sei mein herzlichster Dank ausgesprochen.

Heidelberg, im März 1910. v. W.

Zur Entwicklungsgeschichte der »schönen Seele« bei den spanischen Mystikern.

I.

Auch der ahnungsloseste Besucher, den der Zufall in die fast beklemmende Dämmerung der römischen Kirche „Santa Maria della Vittoria" führt, wird wie gebannt stille halten, wenn sein Blick auf den dritten Altar des linken Querschiffes des von Maderno erbauten Raumes fällt. Zuerst fast geblendet von dem leuchtend goldenen Strahlenbündel eines feurig glühenden Nimbus, bleibt dann das Auge auf dem schneeig glitzernden Marmor haften, der von Berninis Hand geformt, uns die heilige Therese in Ekstase vergegenwärtigt. [1] Mit jener raffinierten Meisterschaft, über die dieser grosse Künstler des Barock wie spielend verfügt, mit jener Virtuosität, die es ihm ermöglicht, die Grenzen der Künste zu verwischen und dabei ihre Wirkungen zu vervielfältigen, hat er ein Bildwerk geschaffen, das auch dem Gleichgültigsten die Seele und die Sinne aufrüttelt und dem, der ein offenes Auge für geschichtliche Zusammenhänge in der Entwicklung der menschlichen Seele hat, wie eine Offenbarung vieler konstitutiver Faktoren ihrer Bildung, im Bilde erscheint. Weder vorher noch nach-

her wird sich leicht ein Werk finden, das in seinem künstlerischen Glanze und in seinen noch auffälligeren künstlerischen Gebrechen eine solche lapidare Sprache von eindringlichster Beredsamkeit führt, die Zeugnis ablegt von jenem Geiste, der die katholische Kultur, die Welt und die Menschen des ausgehenden sechzehnten und des siebzehnten Jahrhunderts so überragend beherrscht und eine fast greifbare Versinnlichung jener Empfindungen bietet, die Generationen hindurch nicht mehr das Eigentum einzelner sensibler Individuen, sondern Gemeingut weiter Menschenschichten geworden waren!

Völlig unabhängig von dem Kanon, den die bisherige Kunst selbst in ihren noch so differenzierten Ausdrucksformen immer wieder erkennen lässt, hat Bernini in diesem plastischen Gemälde kühn den neuen Typus einer modernen Heiligen geschaffen und mit der Divination des grossen Talentes fast instinktiv jene eigenartige Seelenstimmung der Zeitgenossen, die damals scheinbar unklar wogend, heute nur zu leicht und deutlich in ihren Elementen und Mischungsverhältnissen erkannt und verstanden werden kann, wiedergegeben. Die „gloriosa madre Teresa de Jesus“ ist bei ihm nicht mit jener naiven Züchtigkeit oder rührenden Demut dargestellt, welche die weiblichen Heiligen anderer Meister, auch wenn toskanische Bäuerinnen das Modell gewesen sind, in ehrfurchtsvoller Distanz vom Beschauer wegrückt, deren keusche Reinheit eine unsichtbare Scheidewand zwischen sich und dem sinnlichen Empfinden der Erdenkinder aufrichtete. Seiner Phantasie ist die spanische Karmeliterin als eine Frau mit heissem Begehren und erregbaren Sinnen erschienen, eine Heilige, die ihre Auto-

rität auf die Gläubigen nicht durch den suggestiven Einfluss kirchlicher Tradition oder überlieferter wirksamer legendarischer Züge, sondern vor allem durch das leidenschaftliche weibliche Empfinden, das ihr visionäres Leben beherrscht, durch ihre aufregenden seelischen Erlebnisse, stützt. Sie ist den Menschen dadurch auch menschlich näher gerückt, und aus ihrem geweihten Platze entfernt, würde sie auch in einem profanen Palazzo, in weltlicher Umgebung, als das Bild der „Teresa de Cepeda" den Beschauer genau so in ihren Bann ziehen und dieselben aufregenden Empfindungen bei ihm auslösen, wie auf dem Altare, in dem die berauschende Pracht jesuitischer Barockkunst unsere Sinne zu Gunsten der Heiligen verwirren will. [2]

Wie sie in ihrer Verzückung daliegt, ist es schwer, in dieser anmutsvollen weichen Schönheit, in dem in süsser Schlaffheit zurückfallenden Kopfe, in dieser vollendeten Grazie der Glieder, jene asketisch-mystische Erhebung ihrer Seele herauszulesen, der sie ihre Heiligsprechung verdankt. Dieses verklärte Antlitz erzählt wohl von einem bis zur Auflösung gesteigerten Glück, aber jene mystische Vereinigung mit Gott, jene Fülle himmlischer feuriger Liebe, die es ausdrücken soll, verkündet es nur in weltlich-sinnlicher Färbung. Dieser halb wollüstig geöffnete Mund ist nicht zu einem innigen Gebet, nicht zu ihrer verzweifelnden Klage „Que muero porque no muero", sondern zu einem in seligster Hingebung und sinnlicher Trunkenheit verhauchenden Seufzer geöffnet. Es ist, als ob der Marmor vibrieren und die weiten wallenden Gewänder, die einen herrlichen Körper fast lüstern erraten lassen, in leise Bewegung geraten würden! Aber nicht durch jene hystero-epi-

leptischen „corporis tremores", von denen uns die Bollandisten in den Acta S. Teresae berichten, [3] sondern als wenn zarte leise Liebesschauer den wol lüstigen Körper durchrieselten. Und vor der Heiligen steht eine herrliche Ephebengestalt, keiner jener geschlechtslosen kindlichen Engel, sondern ein schöner Jüngling, ein jugendlicher Liebesgott, mehr „Cupido" als „Amor", mit der einen Hand leicht das verhüllende Gewand vom Herzen lüftend und mit der anderen, die den goldenen Liebespfeil hält, treffsicher zum Stich dahin ausholend, um ihr die süsse Wunde beizubringen, die sie in ihrer Erschlaffung und Ohnmacht wie leise erbebend schon zu empfinden scheint.

Und über diese ganze Scene flutet aus goldenen Strahlenbündeln helles Licht! War der Nimbus seit der antiken Zeit ein Schmuck, der nicht nur Göttern, sondern auch Seligen zuteil ward, [4] so erscheint er hier verklärend auf dem Antlitz und Körper einer von der Liebe beseligten Frau! Aber noch verstärkt in seiner zauberischen Wirkung durch die Helligkeit des Marmors, der vom Feuer durchglüht zu sein scheint, jenen Leuchtungen von innen heraus gleichend, die im Gefolge mystischer Ekstase so oft auftreten.

Und diese wunderbare Mischung zweier elementarer menschlicher Regungen, einer geistig metaphysischen und einer sinnlich psychischen, diese eigenartige Verschmelzung religiöser und weltlich-sinnlicher Gefühlskomplexe, erscheinen uns in vollendetster Weise verkörpert in Berninis heiliger Therese, der unbeschuhten Karmeliterin von Avilla.

„Ein verführerischer und zärtlicher Roman" ist diese Darstellung genannt worden, [5] und damit vielleicht unbeabsichtigt der enge Zusammenhang ange-

deutet, der zwischen den Stimmungsreizen dieser religiösen Emanationen und der weltlich-erotischen Erzählungskunst besteht. Religiöses Empfinden ist ja von jeher von der romantischen Phantasie ebenso stark beeinflusst worden wie umgekehrt das romanhafte Gefühlsleben durch die religiöse Einbildungskraft gestärkt wurde. [6] So wie schon früh die trennenden Unterschiede zwischen mancher Legende und der Novelle verschwinden und einzelne Berichte, die in den Folianten der „Acta Sanctorum" aufbewahrt werden, mit all den künstlerischen Eigenheiten profaner Erzählungen ausgestattet sind, die uns auch im Weltenlaufe der Märtyrer und Heiligen köstliche Reize poetischer Schönheit und künstlerische Genüsse auskosten lassen, so haben auch alle die psychischen Vorgänge, die uns in dem inneren Leben der Heiligen neuerer Zeit entgegentreten; so ausgeprägt romanhaften Charakter, dass sie zweifellos in Beziehung zu dieser Kunstgattung zu setzen sind. Es ist ein beständiges Hinüber- und Herüberfluten von Einwirkungen und Einflüssen, die alle dazu beitragen, die Spannweite des menschlichen Gemütes zu vergrössern und für diese wechselseitigen Beeinflussungen empfänglicher zu machen. Man muss nicht die mit Vorliebe so oft angeführte, fast verjährte, jedenfalls gründlich abgetane Fabel von der Identität des Erotikers H e l i o d o r — des Verfassers der „Aethiopischen Geschichten" — mit dem gleichnamigen Bischof von Trikka auffrischen, [7] um auf alte nachbarliche Beziehungen zwischen Theologie und Roman schon in frühchristlicher Zeit hinweisen zu können. Wenn auch selbst dieser platonisch-pythagoräische Spiritualist es keineswegs verschmäht hat, seine Frömmigkeit und Gläubigkeit dazu zu verwenden, um im Roman von Thea-

genes und der aethiopischen Königstochter Chariklea durch manch erbauliche Wendung, durch religiöse Gehobenheit des Ausdruckes für seine christlichen Leser die Reize der Liebesabenteuer zu steigern. Auch ohne solche Zeugnisse sind die Assimilationsprozesse zwischen der religiösen Phantastik und der romanhaften Erotik in den weiten Gebieten des Glaubens- und des Liebeslebens oft genug zutage getreten, und vom hl. Augustinus angefangen bis zur hl. Therese und ihren Nachfolgerinnen, lassen sich leicht die Einwirkungen erotischer Vorstellungen, wie sie durch eine eifrige Romanlektüre erzeugt werden, auf die religiöse Suggestibilität nachweisen. Auch wer es ablehnt, die psychologischen Probleme der mystischen Liebe zu Christus rationalistisch durch Annahme pathologischer Einwirkungen lösen oder aufhellen zu wollen, muss zugestehen, dass in der seelischen Hingabe des Menschen an ein göttliches Wesen anderen Geschlechtes dem immanenten erotischen Drang, der in den Erdenkindern lebt, eine Art Ventil geöffnet ist; dass wie Ludwig Tieck sich einmal äussert, selbst die Andacht der ableitende Kanal der Sinnestriebe sei und dass alle Ekstase, mag sie welche Ursachen auch immer haben, doch naturgemäss mit Elementen wirtschaftet, die in den Ausdrucksformen und Bildern ihre Quelle finden, in denen sich die sinnlichen Triebe der Menschen äussern. Der Herzenstausch, der sich zwischen der hl. Katharina von Siena und ihrem himmlischen Geliebten vollzieht, kann ihrer Phantasie nur aus der ihr bekannten Bildersprache des weltlichen Liebeslebens vertraut geworden sein [8] und alle Formen der Zärtlichkeit, mit denen sie den himmlischen Bräutigam umfasst, stammen zuletzt doch nur von Vorbildern, die das wirk-

liche Leben oder die bekannten literarischen Vorbilder ihrer Einbildungskraft zugeführt haben. Und so steigert sich auch die refrainartige Schlussformel, die in den meisten ihrer Briefe wiederkehrt, ihr schmeichlerisches „Jesu dolce, Jesu amore", diese fast profane Doxologie, zu einem leidenschaftlichen und dabei so weltlich-sehnsüchtigen Ausrufe „o dolce e amoroso cavalliere", eine Wendung, die in den „Epistole amorose" einer italienischen Färberstochter mit mehr Berechtigung ihren Platz findet als in den frommen Mahnbriefen der sienesischen Heiligen. Aller noch so kühne Aufschwung der Seele zu den Regionen des Uebersinnlichen kann die elementaren weiblichen Triebe nach zärtlicher und schmeichlerischer Hingabe nicht hemmen — wie frauenhaft ist das kosende „Palluccio", mit dem Katharina Benincasa den Heidenapostel Paulus apostrophiert, [9] — und so kombinieren sich diese psychischen Vorgänge zu einer mystisch religiösen Erotik, die je nach dem Temperamente und der sinnlichen Veranlagung der Einzelnen alle Abstufungen von der wunschlosen apollinischen Verzückung bis zum wollüstigen dionysischen Rausch der Sinne aufweist. Es ist nur eine Selbsttäuschung, wenn sie in diesen erlebten geistlichen Liebesromanen die immaterielle Seele als Heldin vorschieben. Sie verraten, ihnen selbst vielleicht unbewusst, die sinnlichen Unterströmungen bei jeder Gelegenheit, wenn sie die Seele anthropomorph gestalten und wie die hl. Katharina von deren Haupt und deren Gesicht, das mit dem Blute des Herrn gewaschen werde, immer wieder sprechen. Alle allegorischen Beziehungen verdichten sich in diesem Sinnenrausch zu Phänomenen von fast greifbarer Realität, zu einem Hinübergleiten des traumhaften Lebens in die Wirklichkeit.

Eine Vergeistigung, die zu einer Art Verkörperlichung führt, „Visiones mentales“, die sich zu „Visiones corporales“ wandeln, wie die Heilige selbst berichtet. [10] Einer der Schüler der heiligen Katharina, Fra Bartolommeo Domenici, deutet ja selbst in einem Briefe an die Nonne Suor Maddalena diese Transfigurationen der Empfindungen an, wenn er davon spricht: „Così el dimonio vela spesse volte l'amore sensitivo sotto el mantello de le cose spirituali, e spesse fa desiderare le cose spirituali, sensualmente.“ [11] Glaube und Liebe verschlingen sich in so enge Knoten, dass sie nicht voneinander gelöst werden können und mit einer wahren Leidenschaft werden alle irdischen Erscheinungsformen der Liebe auf dieses Verhältnis zu Christus projiziert. „Questo dolce sposo e tanto geloso delle spose sue,“ schreibt einmal die hl. Katharina in einem ihrer Briefe, die erfüllt sind von unermesslicher Liebesempfindung zu ihrem angebeteten, ihr verlobten göttlichen Bräutigam, [12] und wie ein Kapitel aus einem erschütternden Roman einer jungfräulichen Seele, die alle Qualen der Liebessehnsucht erduldet, mutet es an, wenn man die ergreifende Schilderung liest, wie sie schlaflos auf ihrem Bette sich wälzend, in schmerzlichster Sehnsucht nach dem Geliebten ihres Herzens, immer wieder den ihr so teuren Namen ruft und fieberisch schmachtend die Arme nach dem Ersehnten ausstreckt. „O du süssester und geliebter Jüngling, Sohn Gottes, du mein übergeliebtester Herr, ich erfreue mich an nichts mehr in diesem trüben Leben und suche nichts als dich, ich liebe nichts als dich. Ach führe meine Seele aus diesem Kerker, aus diesem Leibe des Todes, was lässest du mich wegen dieses geringen Leibes deiner Umarmung entbehren.“ Wie mögen auch in

ihr die Sinne sich geregt haben, wenn sich einmal in einem Briefe ihr der verzweifelte Ausruf entringt: „Wir sind keine jungfräulichen Bräute, sondern Ehebrecherinnen.“ [13]

Aber noch ist bei dieser „Virgo seraphica“ ebensowenig wie bei der hl. Angela de Foligno, die analoge sinnlich-religiöse Regungen zeigt und in den Besuchen des geliebten Heilands süsse Schauer und Wonnen geniesst, im Zusammenklang leidenschaftlicher Liebesempfindungen und heisser religiöser Inbrunst die letztere die Dominante. Der klare Sinn der Italienerin verleugnet sich selbst in diesem von mystischen Visionen erfüllten Kopfe nicht ganz. Ihr Drang nach religiöser Aktivität, nach praktischer Betätigung mag manchen der dunklen Triebe, die aus ihrem Unterbewusstsein zu ihr heraufströmten, niedergedrückt haben. Wie bei dem grossen Erneuerer kirchlichen Lebens, bei Franz von Assisi, so ist auch ihre Mystik durch eine umfassende Menschenliebe, durch edelste hingebende Humanität geläutert. Auf den Fresken, die Sodoma's Meisterhand an den Wänden der Katharinenkapelle von S. Domenico in Siena gezaubert hat, erscheint sie uns sowohl im „Svenimento“, als auch in der Ekstase bei allem Glanze, den der sinnlich sprühende Künstler der Gestalt seiner grossen Landsmännin verliehen hat, bei aller Schönheit und prunkvollen Umgebung doch immer noch als eine Heilige im Sinne der kirchlichen Tradition. Es bedurfte noch einer langen Kette von Entwicklungen, einer Umwandlung der ganzen geistigen Atmosphäre, einer raffinierten Steigerung des inneren Lebens, bis diese mystisch erotische Stimmung sich in ein schwelgerisches Geniessen, bis sie sich zur Sinnesglut ausbildete, bis in die Seelen dieser heili-

gen Frauen der Abglanz des irdischen Daseins tiefe Schatten warf und das Ineinanderfliessen von Sinnlichkeit, gehobener Seelentätigkeit und metaphysischem Bedürfnis, jenen Zustand herbeiführte, welcher den Märtyrer der kirchlichen Reformation in Italien Bernardino Ochino, der aus der gleichen vieltürmigen Stadt entstammte wie die hl. Katharina, zum entrüsteten Ausrufe reizte: „Die Seele, die den Genuss Gottes suchte, will nicht mehr die Verlobte des Herrn, sondern seine Buhlerin sein.“ [14]) Der spanischen Mystik war es vorbehalten, dem innern Leben diese Richtung zu geben, und Bernini hat in seinem Bildnis der hl. Therese dieser Entwicklung religiösen Empfindens den adäquaten künstlerischen Ausdruck verliehen.

Es ist einer jener eigenartigen ironischen Züge, die ihre Parallelen und Analogien wiederholt in geschichtlichen Vorgängen finden, dass die Heiligenlegende, die sich so oft direkt aus Romanelementen entwickelt hat, nun, nachdem sie sich von diesem Ursprung scheinbar unabhängig gemacht hat, allmählich durch stärkere Betonung dieser romanhaften Züge sich wieder der Form ihres Archetypus nähert. Der starke Nachdruck, den die apokryphe und mittelalterliche Hagiographie auf die erotischen Elemente und Stoffe in ihren Darstellungen legte, die Vorliebe für die Mitteilung sexueller Anfechtungen der weiblichen Märtyrer, die Neigung den Schauplatz von Wundern und Bekehrungen in Lupanare zu verlegen und in den Seelen von Dirnen das Licht des Glaubens aufleuchten zu lassen, lässt den bewussten oder unbewussten Drang deutlich erkennen, die Phantasie der Leser durch die Erregung der Sinne zu entzünden und mit Mitteln der profanen Erzählungsliteratur auf

sie zu wirken. Dazu kommt der unmittelbare Einfluss heidnischer Kulte — das klassische Beispiel dafür ist ja die Christianisierung der Aphrodite in die hl. Pelagia [16] — und alle diese Momente begünstigen die Bevorzugung sinnlicher Elemente und erotischer Motive bei der Legendenbildung. Es scheint als ob schon der strenge Prior von S. Marco, Savonarola, diese Entwicklung geahnt hat, als er seinen Florentiner Zeitgenossen die strafenden Worte zudonnerte: „Ihr malt mir die hl. Jungfrau wie eine Buhlerin." Auch die Seele der Frommen äusserte ihren sinnlichen Lebensdrang, aber je mehr wir bei der Ausprägung der Legenden in historische Zeit vorrücken, desto mehr werden die „peregrinationes" mit den wunderbaren Abenteuern, die aufregenden abenteuerlichen Erlebnisse und Wunder, die in Konkurrenz mit den griechisch-sophistischen Liebesromanen verwendet wurden, als unwahrscheinlich fallen gelassen und alle angestrebten Erzählereffekte [17] wie Erregung, Erwartung, Spannung, Verwicklung, unerwartete Lösung mit der Darstellung der psychischen Erlebnisse verknüpft. Die physischen Torturen, mit denen man früher in den Geruch der Heiligkeit gelangte, werden nun in Seelenqualen geändert, und die Passion der Heiligen und Blutzeugen wandelt sich in den Bekennerviten der modernen Märtyrer zu Passionen! Körperliches Leid wird zu seelischer Leidenschaft. Die mystische Lehre des hl. Bernhard von Clairvaux, dass die Liebe der Seele zu Gott dem Verhältnis der Braut zum Bräutigam gleiche, eine Vorstellung, die allerdings eine reiche und ausgebildete Entwicklung schon in der Antike zeigt [18] und an diese anknüpft, wird bestimmend für die Form, in der sich die sinn-

lich-pneumatischen Erlebnisse frommer Seelen äussern, und die inneren Kämpfe und Anfechtungen um des Geliebten willen gestalten sich in ihrer allmählichen Ausbildung zu wahren leidenschaftlichen Seelenromanen. Die Phantasie erschöpft sich in immer neuen Variationen dieses Themas, für das das „H o h e L i e d" eine Art kanonisches Vorbild abgibt. Der Ausdruck der Zärtlichkeit, der allerlei Hemmungen der Sitte und Scham ausgesetzt ist, konnte sich hier mit dem Anscheine der Legitimität an die Oeffentlichkeit wagen. Hier hatte die Prüderie keine Macht! Jene Vereinigung von Wollust und herber Jungfräulichkeit, die bei der Legendenbildung so wirksam in Aktion tritt, bewirkt genau wie in der Antike Filiationen von romanhaften und religiösen Vorstellungen, die allerdings je näher wir der modernen Zeit entgegengehen, immer mehr spiritualisiert werden.

Einen Höhepunkt erreicht diese Richtung dann in der s p a n i s c h e n M y s t i k d e s s e c h z e h n t e n J a h r h u n d e r t s, wo sich die leidenschaftliche Glut weltlichen Empfindens mit gesteigerter Religiosität, Offenbarungen des Göttlichen sich mit dem Menschlichen in wunderbarer Weise paaren. Jene spekulative Tiefe, wie sie die ältere italienische Mystik und namentlich die deutsche so charakteristisch kennzeichnet, fehlt bei den Spaniern. Hier ist es ein durch Askese gesteigerter Rausch der Empfindungen, der die Seelen ergreift, eine religiös verlarvte Sinnlichkeit, die durch die nationale Eigenart, der Lust am Abenteuerlichen, erst recht alles Geistliche ins Romanhafte wendet. Schon die „V i d a d e s a n t a M a r i a E g i p c i a c a" [19] ist mehr ein psychologischer Roman als eine Legende, und die Konversion der Heiligen wird in ihrer Verdienstlich-

keit künstlich gesteigert durch die mitunter recht drastischen Schilderungen ihres Lasterlebens, wie sie ihren Leib jedem auslieferte — „A todos se baldonava" — wie sie in Alexandrien wahre Verheerungen unter der Jugend anrichtete und selbst das Schiff, das sie nach Jerusalem bringen sollte, in ein Freudenhaus verwandelte. In wahrhaft ergreifender Weise wird da ausgemalt, wie sich dann ihre Seele wandelt, als sie mit ihren sündhaften Absichten und lüsternen Versuchungen sich an die frommen Pilger wendet, die in der heiligen hochgebauten Stadt zum Tempel wallen, und ihr hier der Eintritt in die geweihte Stätte schroff versagt wird. Mit epischer Meisterschaft weiss der Erzähler an diesem entscheidenden Wendepunkte des Stoffes der sündhaften Maria die Mutter Gottes, wenn auch nur im Bilde, gegenüber zu stellen. Und die weltliche Frau, die sich in ihrem Gewissen plötzlich gepeinigt fühlt, in Verzweiflung sich die Haare zerrauft und ihre Brüste zerschlägt, fleht in heisser leidenschaftlicher Reue um Trost und Ruhe für ihre schmerzzerrissene Seele und um Fürsprache beim göttlichen Sohne. Es ist als ob der Dichter die irdische Liebe mit der himmlischen in körperhaften Kontrast setzen und dabei doch ihre nahe Verwandtschaft andeuten wollte, wenn er die zerknirschte Büsserin sich auf die Namensgleichheit berufen lässt:

„Un nombre avemos yo e ti,
— — — — — — — — —
Tu Maria, é yo Maria!"

Dann allerdings weist sie auch auf die verschiedenen Wege hin, die sie gewandelt:

„Mas non tenemos amas una via:
Tu ameste siempre castidat,
Yo luxuria é malveztat

El diablo fue tu enemìgo
El fue mi senyor y amigo
Tu éres, duenya, mucho omildosa
E yo so pobre ergullosa . . . "[20]

Auch in den „Milagros de Nuestra Señora" von Gonzalo de Berceo[21] finden sich ähnliche Kombinationen und Gegenüberstellungen von Brunst und Inbrunst. Im vierzehnten Jahrhundert hat der Arcipreste von Hita Juan Ruiz gewissermassen unter Patronanz der heiligen Dreieinigkeit in tollster Ausgelassenheit die bedenklichsten freiesten Liebesabenteuer und pornographischen Schwänke mit erbaulichen Ergüssen, cynische Apologien der fleischlichen Liebe und inbrünstige Marienverehrung in seinem „Libro di buen amor", der „Comedia humana" seines Zeitalters, vereinigt.[22] Aber diese „Batalla de Don Carnal y Doña Cuaresma" ist gleich vielen ähnlichen Erscheinungen der folgenden Zeit nur ein Vorbote für jene Kämpfe und Vereinigungen von Sinneslust und Keuschheit, die sich dann in den Seelen der Mystiker erst recht offenbaren, wo Sünde, Busse, Leidenschaft und Devotion sich zu einer schmerzlich-süssen Empfindung steigern, welche die Sinne mit dem Zauber seligster Genüsse umgarnt und gleichzeitig die Seele weicher, schmiegsamer macht und bereichert. Der reformatorische Drang des modernen Menschen, der in Deutschland im sechzehnten Jahrhundert das ganze geistige öffentliche und private Leben bis ins Innerste aufwühlte und neu gestaltete, äussert sich in Spanien, dem klassischen Lande des Glaubens und der Sinnlichkeit, in einer leidenschaftlichen Hingabe an jene Mystik, die allen Anreiz zur Kritik durch abenteuerlichen Gefühlsüberschwang verdrängt, die Reflexion

nur zur Steigerung ihres psychischen Lebens verwendet und alle revolutionären Regungen in einer Erweiterung des Geltungsgebietes im Reiche der Liebe erschöpft.

Und diese Liebe beherrscht die Seelen mit einer unwiderstehlichen Gewalt. Es ist, als ob alle Lebenstriebe sich auf diese religiös-sinnlichen Leidenschaften konzentriert hätten, und die Sprache dieser mystischen Schriftsteller jener Zeit atmet eine Glut, gegen die alle lodernden Flammen in der mystischen Literatur anderer Völker nur Strohfeuer sind. Pedro Malon de Chaide hat in der Zeit, als diese geistig-psychische Strömung in Spanien sich am stärksten entwickelte, in den letzten Dezennien des sechzehnten Jahrhunderts, diese allumfassende allseiende Liebe als eine Universalmacht proklamiert und von platonischen und plotinischen Ideen beeinflusst, ein grossartiges System ausgebaut, in dem sie als eine absolute göttliche Herrscherin über allen Dingen thront und doch gleichzeitig in ihnen ist. Dieser pantheistische Begriff formt sich in seiner Vorstellung derart, dass Gottesminne und menschliche Liebe einen sich schliessenden Kreis bilden. Die Uebergänge sind allerdings manchmal etwas unvermittelt. In seinem recht seltsamen, 1592 erschienenen, Erbauungsbuche „La conversion de la Madalena“ hat er die liebende Verzückung der schönen Büsserin zum auferstandenen Christus in arg weltlicher Färbung wiedergegeben, und es hält schwer die elementare Leidenschaftlichkeit, mit der z. B. Maria dem Rufe des himmlischen Verlobten folgt, für eine Abstraktion zu halten, wenn sie ihm in fiebernder Erregung die Worte zuraunt: „Oh — dulce Amado mio, conozco la deseada presen-

cia tuya ; ya el alma ir á ti. Veo ese hermoso rostro y oyo tu voz mas suave que la de los espiritus celestiales ; — ya te veo, ya te oigo, ya te tengo, ya no te dejaré jamás.“ [23] „O du mein süsser Freund, ich empfinde deine Anwesenheit, meine Seele sehnt nichts anderes als zu dir zu kommen. Ich sehe dein Antlitz, höre deine Stimme, die süsser ist als die der himmlischen Geister — ich sehe dich, ich höre dich, ich fühle dich und besitze dich für immer.“ Es ist charakteristisch, dass in keiner Literatur sich die Reflexion und die Einbildungskraft der frommen Dichter trotz öfteren kirchlichen Verboten, so intensiv und so oft mit dem „H o h e n L i e d e“ und seiner mystischen Ausdeutung beschäftigt haben wie bei diesen spanischen Mystikern, und dass in keiner sich so häufig theoretisch systematische Auseinandersetzungen über die Liebe in allen ihren Spielarten anschliessen als hier an das Lied der Liebe. J u a n d e L o s A n g e l e s hat in seinen geistigen Betrachtungen über das Salomonische Lied diese Dichtung als eine Ekloge auf ihren literarischen Wert geprüft und mit den gleichartigen klassischen Produkten konfrontiert. Aber bei all seinen kritisch-literarischen Neigungen gipfeln auch diese Ausführungen zuletzt in einem Hymnus auf die Liebe, die nicht nur stärker als der Tod sei, die sogar über Gott selbst triumphiere, ihn verwunde, sich an ihn klammere „bras dessus, bras dessous“, wie es in der französischen Uebersetzung heisst. [24] Eine ganze Gruppe von Einflüssen gestaltet diese Liebesanschauungen aus. Auf der einen Seite das starke religiöse Selbstbewusstsein, das die Spanier in jahrhundertlangem Kampf mit den Mauren erlangt haben und nun mit einer Kühnheit, die selbst vor dem Höchsten sich nicht verleugnet, zur Schau tragen,

auf der anderen Seite eine stark ausgeprägte altkastilianische Ritterlichkeit und Galanterie, die in der Frau das vollkommenste Wesen, in der Liebe zu ihr die höchste seelische Betätigung des Mannes erblickt, und nicht zuletzt jener starke Einschlag orientalisch-maurischer Kultur, welche gerade in der Verbindung von Phantasie, bilderreicher allegorischer Reflexion und starker Sinnlichkeit ihren typischsten Ausdruck findet. Aber der Mittelpunkt aller Empfindung, aller Betrachtung bleibt die Liebe, jene Liebe, die scheinbar nur auf Göttliches gerichtet, durch die Leidenschaftlichkeit mit der sie gesucht wird, einen deutlich erkennbaren Unterton weltlicher Stimmung immer durchklingen lässt. Bei Juan d'Avilla, diesem grossen geistlichen Anreger, der mit Recht den stolzen Ehrennamen „El Apostol de la Andalucia" führt, ist Lieben identisch mit Leben. Eine Seele ohne Liebe sei ein Körper ohne Seele, sei tot! Und mit einer von heissester Glut umloderten Sprache apostrophiert er die Liebe, die ihm der Zentralpunkt der ganzen Welt und des Seins dünkt. [25] Es ist kein Zufall, wenn auch er auf die hl. Magdalena hinweist, die wie er meint begnadigt wurde, weil sie geglaubt, und geglaubt habe, weil sie geliebt. Die Liebe gehe über den Glauben! In der Gestalt dieser „Gentil señora de Mágdalo", die gesündigt hat, indem sie liebte und in Liebe büssend um der Liebe willen begnadigt wurde, die wie Luis de Leon von ihr sagt „las llamas del malvado amor con otro amor mas incendido" [26], finden sich hier alle Elemente neben einander, die in konzentrierter Mischung auch die Seelen der Mystiker erfüllen. So wie sie stets einen magischen Zauber auf die Phantasie der Künstler ausübte, so lockte sie auch die Einbildungskraft der

Dichter — „Quien no dirá tu lloro, tu bien trocado amor, o Magdalena ?“[27] Wer sänge nicht deine Reue und wohlvertauschte Liebe, o Magdalene ? — und endlich auch Derjenigen, die, um eine Lessing'sche Wendung zu gebrauchen, die Leidenschaft in tugendhafte Fertigkeiten zu wandeln sich bemühen ohne sie ganz zu eliminieren. Auch Juan d'Avilla will nicht die christliche Lehre als eine stoische Doktrin ansehen, die jede Leidenschaft an und für sich verdammt [28], und so lässt er mancher sinnlichen Regung einen Weg, durch den sie in die Seele auch der Frömmsten sich einschleichen kann. Und welch ein tiefer Kenner der menschlichen Seele und ihrer Schwächen dieser, bei all seiner Frömmigkeit doch auch weltkluge Priester war, zeigt die bedeutsame Warnung, die er in einem Briefe an eine Rat Suchende ausspricht, dass sie ihrem Beichtvater und geistlichem Vater ja nicht die Stelle Gottes einräume und ihn zu sehr liebe, sie solle ihn nicht in ihr Herz aufnehmen, sondern draussen vor der Pforte lassen, denn er sei wohl ein Freund des göttlichen Gatten, aber nicht der Gatte selbst !

Diese Warnung war nicht unbegründet, wenn man den starken Einfluss kennt, welchen der „Confesor“ in Spanien im sechzehnten und siebzehnten Jahrhundert auf seine geistlichen Mündel ausübte und in vielen Fällen tatsächlich auch gegen deutlich ausgesprochene göttliche Gebote beanspruchte. In seinem „Guia de pecadores“ (1568) sucht Luis de Granada die Seelen in seinem Sinne einer rationalistischen Mystik zu lenken, aber oft genug reisst auch ihn der Schwung und die seelische Erregtheit mit, und in berauschenden Melodien erklingen auch bei ihm jene lockenden Liebestöne von den seli-

gen Liebesnächten, in denen die Seele dem Geliebten entgegenzittert, sich in glühender Sehnsucht verzehrt nach jenem beglückten Tage, an dem sich im Himmel „die grosse Hochzeit" vollziehen werde. [29] Dass eine solche „Ascension del alma" nicht immer eine Himmelfahrt der Seele war, das dämmert manchmal wohl auch denen, die in diesen ekstatischen Vorstellungen leben und in Selbsttäuschungen befangen sind. Aller wirkliche Lebensdrang, den sie in ihrer Terminologie am liebsten mit dem Ausdruck „Amor propio" bezeichnen, kann selbst in diesen krankhaft erregten Seelen nicht völlig unterdrückt werden. Schon Luis de Granada weist auf die Art hin, sich selbst zu lieben unter dem Scheine, Gott seine Liebe zu weihen und meint, dass in diesen weichen Zärtlichkeiten doch auch etwas „fleischliches Gelüste" unterlaufe. Vielleicht passt auch auf diese Liebe der Ausdruck „trocado amor", mit dem der Wandel im Empfinden der büssenden Magdalena bezeichnet wird. Nur dass hier oft die Reihenfolge eine umgekehrte ist. In seiner Uebersetzung des „Hohen Liedes" sieht Ponce de Leon, wie sehr er auch den mystischen Charakter der dort sich offenbarenden Liebe anerkennt, doch eine „Egloga pastoril", ein Liebeslied zwischen König Salomo und seiner Verlobten, und wer weiss, welche Stimmungen sinnlicher Glut, die in dieser Dichtung aufflammen, bei der Nonne Isabella Osorio von dem Kloster Santa Cruz in Salamanca, für die er die Uebersetzung bestimmt hat, ausgelöst worden sind. Für die Inquisition scheinen die Zärtlichkeiten zwischen dem „Esposo" und der „Esposa" in der Muttersprache einen besonders weltlich-kosenden Ton enthalten zu haben, so dass sie daraus gegen den Dich-

ter eine Angriffswaffe schmieden und durch Zeugen diese häretischen Anschauungen feststellen liess, um ihn verdammen zu können. Und vielleicht ist ihm auch wirklich bei diesen lockenden Bildern von der „Hermosa sobre todas las Mujeres“ der Puls rascher geflogen, hat ihm das Herz heftiger gepocht, denn nur so ist die raffiniert sinnliche Auslegung, die von einer entzündeten Phantasie geleitet wird, zu erklären, dieses atembeklemmende, wollusttrunkene Sichversenken in die Herrlichkeiten ihrer körperlichen Vorzüge, ihrer Seelenschönheit, ihrer weichen, berauschenden Süsse, ihrer die Sinne betäubenden Anmut! Dass auch dieser weltabgewandte Gelehrte schwere innere Kämpfe solcher Art durchgefochten hat, hat er ja selbst gestanden. Es ist klar, dass einer der stärksten Triebe der menschlichen Natur die Grundform religiösen Denkens bei den Menschen mitbestimmt, und im Kampfe, den die religiös verschleierte Sinnlichkeit und die sinnlich gefärbte Religiosität miteinander führen, spielen sich oft die grössten Tragödien der menschlichen Seele ab. In seinem Gedichte „Del conociemento de sí mismo“ [30] erzählt er in Versen von faszinierendem Glanz der Sprache innere Erlebnisse ähnlicher Art, ein erschütterndes Schuldbekenntnis von ergreifender Wirkung und gleichzeitig ein psychisches Gemälde von grossartiger Spannung und Steigerung. Er schildert den Zustand, wie sich sein Nichtsein in seine Existenz verwandelt, und der grosse himmlische Vater seinen Körper „Este velo di flaca carne y hueso“ (diese Hülle von Fleisch und Bein) mit der Seele beschenkte. Aber die „bittere Schuld“ raubt ihr bald die Gnade, verfeindet sie mit Gott, macht das göttliche Gut „ciega, enemiga, sin favor, confusa“. Schmerz

und Seufzer, Frost und Glut, Sünde und Höllenqualen finden bei ihr Eingang, aber die unermessliche Güte des Höchsten begnadet sie wieder, taucht sie in heilige Gluten und gewährt ihr so viele Gaben und Güter, dass sie dadurch wieder „graciosissima y bella“ anmutsvoll und schön wird. Gleichsam vermählt mit dem König der Könige — „cual desposada con el Rey de la gloria“ — wird diese schöne Seele, die dem Geliebten dauernde Hingabe verspricht, wie eine teure Braut im Himmel empfangen, bis wieder die lasterhafte Lust von ihr Besitz ergreift, die sie aus einer Herrin zur niederen Sklavin macht, die den Born des ewig Guten verschmäht, mit glühender Sehnsucht sich in das schmutzige Gewässer fauler Zisternen kopfüber stürzt. Aus dem Sumpfe wird sie der Wollust und der Schande durch das himmlische Mitleid wieder entrissen, sie wird dann von Reue erfasst, den Boden mit den Tränen badend, mit Seufzern ringsum die Luft erfüllend, fleht sie Gott abermals um Gnade an, die er auch endlich gewährt. Dieser ergreifende Bericht erscheint uns wie ein kleiner zusammengedrängter Roman, in dem mystische Askese und fiebernder Lebensgenuss die treibenden Kräfte sind, die „Alma bella“, die „schöne Seele“, die Heldin darstellt, um die finstere und lichte Mächte kämpfen. Und über dem Ganzen schwebt eine wunderbare, geistige, süsse zärtliche Melancholie, ein schwermütiger Hauch, wie ein letztes Nachzittern starker seelisch-sinnlicher Regungen. Und wie er mit einer berückenden Sprache das süsse Liebesgeflüster und das zärtliche Kosen, die glühenden Wünsche, das Ineinanderstreben sich sehnender Seelen in seiner Uebersetzung des „Cantar de los Cantares“ [31] zu einer selbst im Origi-

nal nicht erreichten Sinnlichkeit von verwirrendem Reiz steigert und in seiner kommentierenden Darstellung alle spielerische Allegorisierung und die Irrwege scholastischen Symbolisierens mit Sicherheit ablehnt, mit erregter Teilnahme und verständnisvollster Sachkenntnis, wie sie nur ein von Liebe stark bewegtes Herz empfinden kann, all den holden Verwirrungen der liebenden Seelen nachgeht, so dass ihm jeder Leser ein „tua res agitur“ zurufen möchte, so hat er dann im Hymnus „A nuestra Señora“ [32] einen Ton angeschlagen, der uns leicht den Kampf einer phantastisch erregten Erotik und grenzenlosen gläubigen Hingebung, der in seiner Seele ausgefochten wird, ahnen lässt. Jede Strophe beginnt mit einer glühenden, farbenreichen Apostrophe an die hl. Jungfrau, an die „Virgen, en cuyo seno halló la deidad digno reposo, do fué el rigor en dulce amor trocado“, (in deren Schoss die Gottheit eine würdige Stätte gefunden und die Strenge sich in süsse Liebe wandelte), an die Jungfrau und Mutter, deren beglückter Schoss den Schöpfer getragen hat, an deren Brüsten das Leben erblühte, an die Gottvermählte, die süsse Mutter des Sohnes, den „templo santo del inmortal Amor“ und an die Jungfrau, die sich dem Verlangen des Höchsten ergeben hat und auf die die Himmel mit heissem Sehnen blicken. Ihr streckt er seine gefesselten Arme entgegen, auf sie hofft seine Seele seit seiner Jugend. Und da der wilde Schmerz ihm die Zunge bindet und es seiner Sehnsucht versagt ist, sie in Worten auszudrücken, so bittet er, dass seine Tränen für die Wünsche seiner kranken Seele bei ihr Gehör erwirken mögen. — Man muss diese wunderbare Weichheit, dieses bis zur krankhaften Seelenschwäche gesteigerte Empfindungsleben, dieses völlige Aufgehen der Per-

sönlichkeit in sehnende Liebe und liebende Sehnsucht, die ins Höchste gesteigerte Empfindlichkeit der Sinne und gleichzeitig auch dieses quietistische Streben nach einer „vita passiva", diesen Genuss im Dulden und Ertragen kennen, der aus der sinnberückenden Sprache des Dichters uns wie ein betäubender Opiumduft entgegenweht, um zu verstehen, wie diese Vorbilder auf weibliche Seelen gewirkt haben mögen, und es wird auch klar, warum gerade Luis de Leon sich berufen fühlte, die Werke der spanischen Nationalheiligen zu bevorworten in seinem Briefe an die unbeschuhten Karmeliterinnen des Klosters in Madrid, den er der Ausgabe der „Obras de Santa Teresa de Jesus" vorausgeschickt hat. [33] Er konnte aus eigener Erfahrung ja berichten „come es cierto que el demonio se transfigura algunas veces en ángel de luz, y burla i engaña las almas con apariencias fingidas" und war daher wie wenige berufen, auch das innere Leben jener merkwürdigen Frau zu verstehen, in der sich alles Licht und aller Schatten, den das religiöse und geistige Leben in Spanien aufzeigt, wie in einem Brennpunkt vereinigen. Auch ihm scheint die Heilige eher in der belebten sinnlichen Auffassung Bernins vorzuschweben, als in der etwas fast byzantinisch stilisierten starren devot-asketischen Darstellung, wie sie uns im Bilde von Fra Juan de la Miseria von den unbeschuhten Karmelitern zu Valladolid gezeigt wird. [34] Es war auch nicht die „Perfecta casada", die stillschaffende, züchtig waltende christliche Hausmutter, deren Idealbild er (1582) entworfen hat, sondern die „Esposa" des „Hohen Liedes," die vor seinem geistigen Auge stand, als er daran ging, die Werke der Heiligen mit ehrfurchts-

voller Sorgfalt und hingebender Liebe für die weite Oeffentlichkeit zu edieren, und wenn er auch ihren Mut bewundert, mit dem sie so Grosses unternahm, die menschliche Seele mit Gott zu vereinen, als grösstes der Wunder sah er doch an, dass es eine „M u j e r f l a c a", ein schwaches Weib war, die sich an diese gewaltige Aufgabe wagte, und neben der Hoheit, mit der sie ihre inneren Erlebnisse vorzutragen weiss, ist es doch vor allem ihre „d e l i c a d e z a" und „g r a c i a", die ihm seine Bewunderung abzwingt, kurz, gerade das W e i b l i c h e, das Zarte ihres Wesens ist es, das ihn mit ehrfürchtigem Staunen für sie erfüllt.

Es ist nicht unwahrscheinlich, dass eben diese Symptome weiblicher Eigenart, die sich in ihrer geistigen und seelischen Erscheinung immer wieder geltend machen, auch die Gründe sind für die weit über das Vaterland hinausreichende, fast zauberhafte Wirkung ihrer Persönlichkeit. [35] Mit weiblicher Empfänglichkeit und Aufnahmsfähigkeit erfasste sie alle Eindrücke des Lebens, bei ihrer frauenhaften Receptivität für alle Affektionen des Bewusstseins war ihr allmählich nichts Menschliches fremd geblieben, und dadurch wurde sie auch befähigt, „in die Meeresgründe der menschlichen Seele unterzutauchen und jene kostbar krankhaften Absonderungen, jene Perlen des Gefühls emporzubringen, die uns mit ihrem matten Glanze auch noch heute entzücken". [36] Nur dadurch war sie befähigt, auf ihre Mitmenschen und viele nachgeborene Geschlechter jenen tiefen Einfluss auszuüben, der die von ihm ergriffenen Seelen ausweitete, bereicherte, für die Eindrücke des Lebens empfindlicher und empfänglicher machte und ihnen zu jener „H e r m o s u r a d e l a l m a" jener S e e l e n s c h ö n h e i t

verhalf, die ja trotz dem mannigfachen Wandel, dem dieses Ideal unterlag, doch stets als Grundelement die weiche Reizbarkeit, die Fähigkeit schrankenloser Hingabe und vergeistigter Sinnlichkeit aufweist.

Von „Ojos del alma“ spricht Luis de Leon in seiner Vorrede zu den Werken der hl. Therese und es ist, als ob auch er mit den Augen der weiblichen Seele die Welt ansah, um dann erst dieses Bild in das Bereich des Transcendentalen zu projizieren. Schon vor ihrer reichen Tätigkeit und Wirksamkeit war ja der Einfluss von Frauen auf das religiöse Empfindungsleben der Spanier keine Seltenheit. Warnt doch der Lehrer und Führer der hl. Therese, Francisco de Osuna in seinem „Abecedario espiritual“ geradezu vor den „mujerzillas devotas que son señaladas en sanctitad“, vor jenen frommen Frauenzimmerchen, die im Geruche der Heiligkeit stehen [37], und die Geschichte jener Francesca Hernandez, in der man eine Märtyrerin der Reformation in Spanien sehen will, die mit ihren lachenden Augen, ihrer strahlenden, sprühenden Heiterkeit und Unbekümmertheit um die gesellschaftliche Konvention im Verkehr mit Mönchen einen wunderbar berauschenden Zauber auf alle, die sich ihr nahten, auszuüben verstand, zeigt, dass die Spanier trotz dem Verbote des gratianischen Dekretes für die Einwirkung holder Weiblichkeit auf ihr geistliches Leben nicht unempfänglich waren, und dass ein paar leuchtende Augen doch mindestens einen ebenso starken Eindruck hervorriefen als das fanatische Feuer, das unter den gesenkten Lidern der Mönche glühte. In diesem Sinne ist Therese von Avilla die erste moderne Heilige, deren Wirkung auf

die Frommen nicht so sehr auf ihr vorbildliches religiöses Leben als in erster Reihe auf die spezifisch weibliche Art ihres Wesens, auf das Frauenhafte, Weiche ihres Empfindens sich stützt, dass sie nicht so sehr durch die typischen Züge der Legende die Frommen zur Verehrung veranlasst, als weil sie eine ganz persönliche Note zeigt, die sie von der grossen Schar der anderen spanischen Mystiker abhebt, eine individuelle Heilige, die in ihrem Leben sich vom Banne der Tradition freimacht und grade dadurch die Seelen anzieht und fesselt. Sie ist weder die „Amazona Christiana", wie sie in einer 1619 erschienenen Dichtung von Bartolomé Segura genannt wird [38], noch eine „Doctora mistica", wie sie in einem unbeholfenen Huldigungsgedichte der „Poesias sagradas" einer Doña Maria Nicolasa Helguero y Alvarado getauft wird, [39] sondern eine durchaus frauenhafte Natur, und unter den vielen Beurteilungen Fremder und ihren eigenen Selbstcharakteristiken ist keine zutreffender als diejenige, die sie in einem Briefe an Luis de Granada ausgesprochen hat, wo sie bescheiden andeutet, dass sie sich wohl der Schranken bewusst sei, die ihr Stand und Geschlecht auferlegen. [40] Damit ist es durchaus vereinbar, dass einer der stärksten Reize, die ihre Persönlichkeit ausübt, der starke romantische Zug ihres Wesens ist. Es ist kein Zufall, dass zu einer Zeit, wo die moderne Hypothese vom „rudimento hagiográfico" [41] des Amadisromans auch nicht einmal geahnt werden konnte, mit kühner Hinwegsetzung über die chronologische Unmöglichkeit die Anschauung entstehen konnte, dass die Heilige die Verfasserin des Romans sei. [42] Der leicht entzündlichen Phantasie der Spanier, die ja mit Vorliebe

Weltliches und Geistliches verknüpft, wird es wohl eine Genugtuung gewesen sein, den angezweifelten nationalen Ursprung dieses Buches durch Beziehungen zu ihrer nationalen Heiligen, die ja selbst so romantisch anmutet, zu festigen und wie man in neuerer Zeit den kühnen Sprung machte, den berühmten Helden des berühmtesten Romanzyklus in Verbindung mit der Legende von S. Amando zu bringen, [43] so mag die von der Mutter ererbte, eingestandene Neigung der Heiligen für die „libros de caballerias", und die Mitteilung ihres Biographen Ribera, dass sie in Gemeinschaft mit ihrem Bruder Rodrigo sich selbst an Ritterbüchern versucht habe, diese neue Legendenbildung noch gefördert haben.

Die Fähigkeit des Fabulierens war ihr ja auch in reichstem Masse beschieden. Wie ein grossartiger autobiographischer Roman liest sich die „Vida de la Santa Madre Teresa de Jesus", ein Seelengemälde von solch fesselndem Inhalt und Glanz der Sprache, dass es nur zu begreiflich ist, wenn dieses Werk nicht nur im Heimatlande, sondern über dessen Grenzen hinaus in Deutschland, Italien und Frankreich, ein künstlerisches Erbauungsbuch auch solcher Kreise werden konnte, die ohne religiösen Anteil die Entwickelung einer Seele, alle ihre Irrungen und Seligkeiten, Aengste, mystischen Triebe und hysterischen Gelüste mit der Spannung des Romanlesers verfolgen wollten. Das Romanhafte in dieser Autobiographie ist — wie sehr auch ihre subjektive Wahrheit über jeden Zweifel erhaben ist — hier keine Würze, sondern ein Bestandteil. Das Lebensgefühl in jener Epoche war in seinen Aeusserungen bestimmt durch das Romanfieber, das damals in Spanien jeder, der lesen

konnte, wie eine Kinderkrankheit durchmachen musste, mit allen Folgeerscheinungen und Nachwirkungen, die solche Erschütterungen des Organismus so oft nach sich ziehen. Es gibt kaum eine führende Persönlichkeit auch im religiösen Leben, in der nicht die bunten Bilderfolgen, wie sie von den Ritterromanen der Einbildungskraft vorgezaubert wurden, dauernde Spuren im Geiste hinterlassen hätten. Ignatius von Loyola berichtet ja selbst in den Bekenntnissen, die unter dem Titel „Acta antiquissima“ in den Acta Sanctorum als Dokumente seiner Heiligsprechung figurieren, wie sich bei ihm Vorstellungen aus den „weltlichen Lügenbüchern“ mit den Bildern aus den erbaulichen Lebensbeschreibungen Christi und der Heiligen vom Karthäuser Ludolf von Sachsen in seiner Krankheit durcheinandermengten und seine Seele zwischen dem leuchtenden Vorbilde des hl. Franz von Assissi und einer vornehmen Dame hin- und herschwankte. Aventurierstimmungen gemischt mit religiöser Gefühlsschwärmerei! Selbst der vom Feuer des Reformationseifers entzündete Juan de Valdes hat seine Phantasie erst durch das Medium einer eifrigen Romanlektüre geführt. Luis de Granada bemüht sich, den Zauber zu analysieren, der durch diese „libros de caballerias fingidas y mentirosas“ auf alle Leser ausgeübt wird und verrät an mehr als an einer Stelle seiner Schriften, wie sehr er selbst von ihm gebannt ist.[44] Pedro Malon de Chaide wettert in seinem „Prólogo“ zur „Conversion de la Madalena“ gegen die „libros de amores, y las Dianas y Boscanes y Garcilasos, y los monstruosos libros y silvas de fabulosos cuentos y mentiras de los Amadises, Floriseles y Don Belia-

nis", die er ein Messer in der Hand eines Rasendèn nennt, er ereifert sich gegen diejenigen, die den Gutgesinnten noch überreden möchten, „que Don Florisel es el libro de los Macabeos, y Don Belianis los Morales de san Gregorio, y Amadis los Oficios de san Ambrosio usw." [45]. Doch wie sehr weiss er selbst die Liebessprache dieser Romane ins Geistliche zu übersetzen und die sinnliche Glut, mit der die Leidenschaft der Romanhelden sich äussert, auf das Empfindungsleben der göttlichen und biblischen Personen zu übertragen! Mit allen Mitteln, welche die Romanerzähler anwenden, um die Sinne ihrer Leser zu reizen und zu fesseln, arbeitet auch der geistliche Dichter, nur dass er die weltlichen Mitbewerber an Reichtum überbietet. Die kühnen phantastischen Ritterburgen der Amadisromane werden weit in den Schatten gestellt von den märchenhaften Bauten, die die romantische Einbildungskraft Malon de Chaides auftürmt, wenn er die „soberana ciudad", die „moradas celestiales" [46] mit ihrem gleissenden Prunk, ihrer blendenden Pracht, gegen welche die damals angestaunte Herrlichkeit des Alcazar wahrhaft dürftig anmutet, vor unserem geistigen Auge aufbaut. Jeder Ausdruck liebender Hingebung wird inhaltlich und quantitativ überbotèn. Das eigenartige stilistische Ausdrucksmittel der Amadisromane, durch gehäufte Fragesätze die Erregung zur Darstellung zu bringen, deckt sich ja ohnedies mit der Praxis der geistlichen Prosa der spanischen Mystiker jener Zeit, aber Malon de Chaide übernimmt auch das Mittel, durch hyperbolische Schilderung die Gemütsbewegung zu verdeutlichen, und wie in einzelnen Romanen der Amadissippe mit Vorliebe die Tränen als „Rios del Océano" bezeichnet werden,

so fragt auch unser Mystiker die weinende Maria: „De qué Océano accarreas los rios que salen de tus ojos“ ? [47] Das Gebet, das Amadis der „flor de todos los caballeros“ an die hl. Jungfrau richtet, ist im sprachlichen Ausdruck das Vorbild ähnlicher Bittwendungen bei der „Conversion de la Madalena“ gewesen, und wer die überquellende Zärtlichkeit zwischen dem Helden und Leonorina in der Fortsetzung des Amadis in „Las sergas de Esplandian“[48] bei ihrer Vereinigung kennt, der wird sich auch nicht wundern über die „ternuras y regalos qué pasaban del corazon de Maria al de Christo, y del de Christo al de Maria“.[49] Und so vereinigen sich scheinbar komplementäre Empfindungen zu neuen psychischen Werten. Während der Ritterroman bei aller Sinnlichkeit, die in seinen bunt bewegten Bildern durchschimmert, die erotischen Regungen unter dem Einfluss einer neuen idealisierten gesellschaftlichen Ethik durch Sentimentalität vergeistigt, [50] den Frauen eine fast religiöse Andacht widmet, äussert sich in der mystischen Literatur der religiöse Drang darin, dass er die Mimik und die Ausdrucksformen der Sinnlichkeit und sinnlichen Zärtlichkeit annimmt. Diese Kombination hat nichts mit jener auch schon in der älteren spanischen Literatur gar nicht seltenen frivolen Neigung gemein, pikante und bizarre Effekte dadurch zu erzielen, dass liturgische Vorgänge und Formen parodistisch in die weltliche Liebesdichtung übernommen werden, indem z. B. die einzelnen Teile des Paternoster als Thema einer Liebesglosse behandelt werden oder Juan de Dueñas und Suero de Ribera eine Messe der Liebe dichten. Hier handelt es sich um einen elementaren Drang nach religiösem Empfinden, der

durch Verbindung mit dem Triebhaften einen starken Aufschwung nimmt und dadurch sich zu einer ungeahnten Höhe steigert. Anstatt der dürren Dogmatik oder der frostigen Allegorien werden der nach dem Ueberirdischen sich sehnenden Seele neue Kräfte zugeführt, und die durch Erotik stimulierte Phantasie dem religiösen Empfinden dienstbar gemacht. Alle ihre Aeusserungen werden nach Möglichkeit in eine geistig sinnliche Sphäre gerückt. Die Romane mit ihrer betäubenden kaleidoskopisch wechselnden Folge von Abenteuern, ihren aufregenden Bildern von Liebesleid und Liebeslust werden ins Geistliche und Religiöse visiert und orientiert. Wie früher der Sohn geheimer Liebe, der tapfere Amadis, zu seinen tollkühnen Abenteuern ausritt, so musste jetzt der „caballero christiano“ sich auf den Weg machen, um sich die Seligkeit und den Himmel durch seine Taten zu gewinnen. Und wie die „Cavalleria celestial de la Rosa Fragante“ des Jerónimo de San Pedro[51] (1554) den ganzen Apparat, mit dem der weltliche Roman seinen Helden Amadis ausstattet, kurzweg auf Christus überträgt und ihn von der Krippe in Bethlehem bis zum Kalvarienberge alle die Abenteuer, die der als Kind der Liebe geborene Sohn Königs Perions von Gaula durchzumachen hatte, alle die Kämpfe und wunderbaren Begegnungen nur ins Geistlich-Allegorische gewendet, von neuem erleben lässt, so ist auch der übel beleumundete Roman „Diana enamorada“, von Bartholomé Ponce (1592) „a lo divino“ zugerichtet[52] worden, und die verliebte Schäferin des Jorge de Montemayor durch Travestieren in die hl. Jungfrau umgewandelt, in deren glühende Verehrung dieser Roman apologetisch ausklingt!

Aber selbst in den weltlichen Romanen, die doch die Verherrlichung des menschlichen Lebensdranges repräsentieren, dringt diese Tendenz immer mehr ein, und in der „Selva de Aventuras“ des Jeronimo de Contreras wird in einer allegorischen Darstellung in dramatischer Form der Kampf zwischen „amor humano“ begleitet von den sieben Todsünden und „amor divino“, umgeben von den sieben Kardinaltugenden veranschaulicht, wo dann am Schlusse sich die irdische Liebe mit dem Zugeständnis

Ay Amor yo conosco tu potencia
el y gran poder que tienes en tus manos [53]

von der göttlichen Liebe für überwunden erklärt. In Wirklichkeit ist es allerdings nur ein Scheinsieg und unter der leichten Hülle, der „ropa de seda morada“, durch die sich der fromme Liebesgott vom unbekleideten Sohn der Venus unterscheidet, macht sich die gleiche Schalkheit geltend, und auch er schiesst seine Pfeile vom goldenen Bogen, mit dem ihn der gläubige Dichter ausstattete, mit derselben Unbekümmertheit auf die Herzen der Menschen ab wie der überwundene Gegner. Das Bild, das Bernini von der hl. Therese für die Kapelle der Kirche S. Vittoria gemeisselt hat, ist in dieser Auffassung ja auch zum Teil von der Heiligen selbst beeinflusst. Sie selbst hat sich in einem ihrer Lieder so dargestellt.

Tiróme con una flecha
Enarbolada de amor,

und man kann es kaum für ein geistliches Lied halten, wenn sie anknüpfend an das „dilectus meus mihi“ in diesem Gedichte berichtet:

Cuando el dulce Cazador
Me tiró y dejó rendida,
En los brazos del amor
Mi alma quedó caida,
Y cobrando nueva vida
De tal manera he trocado,
Que mi Amado es para mi
Y yo soy para mi Amado. [54]

Auch der Heiligenkult war romantisch gefärbt, und wenn Therese d'Avilla in ihren ersten Jugendjahren, nachdem sie die Wonnen und Schauer der Ritterbücher durchgekostet hat, sich zur Lektüre der „Vidas de Santos" wendet, so konnte sie auch hier ihre kindliche Einbildungskraft erhitzen. Fasste sie doch, unter dem Eindruck solcher Bücher, in denen die Märtyrer die Gestalt irrender Ritter, die Wunder die Form ausserordentlicher Abenteuer annahmen, mit ihrem Bruder Rodrigo den Plan aus dem Elternhause in das Land der Mauren zu fliehen, sich dort das Haupt abschlagen zu lassen, um auf diese Weise zu den grossen Schätzen zu gelangen, die im Himmel aufgestapelt sind. Der damals viel gelesene „Flor de Santos", der ja nach einer Aeusserung Malon de Chaide's auch als Erbauungslektüre der jungen Mädchen beliebt war, enthält andererseits Mitteilungen, die verheerend auf die jugendliche Phantasie wirken mussten.

Wie erregt wehrt sich z. B. die hl. Agnes gegen einen Heiratsantrag mit der Motivierung, dass sie ihren Gatten — Christus — nicht verraten dürfe. Er, der so schön, so edel sei, habe sie zu seinem Weibe genommen, er habe ihr schöne Kleider und Juwelen von unschätzbarem Werte geschenkt, sie ge-

höre ganz ihm an, sie liebe ihn mit ganzer Seele usf. Man braucht gar nicht an neuropathologische Symptome zu denken, die ja bei der nervösen körperlichen Konstitution der heil. Therese zweifellos vorhanden waren, [55] wenn man annimmt, dass die geschäftige Imagination eines im Entwicklungsalter stehenden Mädchens es in einen fiebrischen Zustand und die Seele in ungeahnte Stimmungen versetzte, namentlich als es noch mit der geistig verklärten Erotik der anderen zeitgenössischen Mystiker [56] bekannt wurde, mit jenem spielerischen und lüsternen Locken und Kosen des Geliebten „Esposo", mit jenem leidenschaftlichen Drängen zur hochzeitlichen Stunde, in der die Seele mit dem angebeteten Hirten der göttlichen Herde zu übersinnlichen Freuden sich vereinigt. Solchen Anstürmen war die junge Therese de Cepeda in ihrem Empfinden oft ausgesetzt. Aber dadurch sind allerdings auch die Fähigkeiten ihrer Seele zur vollsten und reichsten Entfaltung gelangt. Denn die „S e e l e" ist der Kernpunkt aller Bemühungen dieser geistlichen Literatur, ihre Entwicklung das letzte Ziel dieser Bewegungen im geistigen Leben Spaniens. Wie singt und klingt es in all den „Sonetos", „Romances", „Glosas", „Odas", „Redondillas" und „Quintillas sagradas" jener Zeit von der Seele und ihren Kräften, von ihrer Liebeslust und ihrem Liebesleid! Wie deutlich offenbart sich die heisse Sehnsucht, das leidenschaftliche Ringen der menschlichen Seele in den „Coplas", mit ihrer berauschenden verwirrenden Sprache, die uns im Unklaren lässt, was vom Göttlichen und was vom Menschlichen in diesen Versen lebt. Es hat oft den Anschein, als ob die Frömmigkeit nur ein Mittel wäre um die Seele in ihrer Kraft zu steigern, und der Kultus der

„Alma“ wetteifert mit dem der Gottheit oft so stark, dass man die Empfindung hat, dass das Mittel den Zweck verdrängt habe. Die hl. Therese berichtet ja selbst von dem Eindruck, den das „Abecedario espiritual“ des Fray Francisco de Osuna auf sie gemacht hat. Im Prolog zum dritten Teil — von diesem ist in der „Vida“ die Rede — wird davon gesprochen, dass durch die Ausdehnung der Liebe die Fähigkeit („capazidad“) der Seele wachse und sich erweitere, und zweifellos ist damit auch die Entwicklung, die das psychische Leben der hl. Therese nimmt, deutlich gekennzeichnet. Wie sehr auch der Begriff der Liebe durch immer neue Wendungen vergeistigt wird, so fällt doch jedem schärfer Zusehenden der starke sinnliche Untergrund auf, das Bedürfnis nach weicher weiblicher, zärtlicher Hingabe, die sich — der Heiligen selbst unbewusst — in ihrer Devotion geltend macht. Ihre Visionen haben daher auch nichts von der verworrenen Symbolik und phantastischen Buntheit apokalyptischer Bilder, sondern sind lebhafte Vorstellungen einer durch schwärmerische, feurige Liebe erregten hallucinatorischen Einbildungskraft. Sie weiss sich bei den Schilderungen dieser Visionen gar nicht genug über die körperliche Schönheit des Heilands zu fassen, sie schwärmt von der „hermosissima et divina boca“, sie bewundert seine vollendet schönen Hände und spricht immer wieder verzückt von der Schönheit des Geliebten. Wie in der italienischen Kunst der Renaissance und des Barock in der Gestalt des hl. Sebastian der immanente Schönheitstrieb zum Ausdruck drängt, so formt die Phantasie der hl. Therese die Figur des Erlösers nach ihrem schönheitstrunke-

nen Sinn. Der Christus aber, der das Kreuz trägt oder auf dem blutenden Haupte die Dornenkrone aufgesetzt hat, hat sich ihren visionären Blicken, wie sie selbst berichtet, nur selten gezeigt. Auch andere echt weibliche Regungen wie die Freude an Edelsteinen und an schöner Kleidung, die sich bei ihr in der Jugend so lebhaft geäussert hatten, tauchen in ihrer Selbstbeichte in naiver Unbedachtheit auf. Aber die elementarste Bewegung ihres inneren Lebens bleibt doch das Streben, die Seele in der Liebe auszubilden, bleibt doch der Kultus der liebenden Seele. Die Vorstellungen, die in den ersten Jahren ihrer frommen Einkehr in ihr lebendig wurden, hatten, wie sie selbst berichtet, nichts mit jenen Erscheinungen gemein, von denen uns die hagiographische Literatur aller Zeiten berichtet — „Esto no era manera de vision, creo lo llaman mistica teología“ [57] —, sondern es waren schönheitsdurstige Vorstellungen, die man, wenn wir die Klassifizierung des hl. Augustinus anwenden wollen, im Gegensatze zu den körperlichen und intellektuellen seelische nennen möchte. Derartige Zustände wurden bei ihr oft während des Lesens erweckt, also gerade, wenn ihre Einbildungskraft am stärksten angeregt wurde, und wenn wir hören, dass als Vorläufer dieser Zustände fast immer eine gewisse Zärtlichkeit des Herzens empfunden wurde, dass sie süsse Empfindungen hatte, von denen sie selbst urteilte, dass sie weder ganz sinnlich noch ganz geistig wären, — „ni todo sensual ni bien espiritual“ — so erkennen wir die Grundelemente ihres inneren Lebens und die Eigenart ihrer übersinnlichen Genüsse, die sie zwischen den Hemisphären ihres Daseins schwebend, kostete. [58] „Beltenebros“ wird

der Held des Amadisromans von dem Einsiedler genannt, und unter diesem Decknamen, der auf die körperliche Schönheit und gleichzeitig auf die Dunkelheit seines Lebens hindeutet, zieht der Jüngling in die Welt der Abenteuer; etwas von dieser schönen Dämmerung — spricht doch auch Therese d'Avilla von den „tinieblas della vida" — tritt uns in ihrer seelischen Existenz entgegen, in der dunkle sinnlich-religiöse Triebe und ein heisser Drang nach Schönheit zur Vereinigung streben, zu jenem auch schon in den damaligen Zeiten wenigstens geahnten Ideal der „Alma hermosa", der „schönen Seele"!

Schon ihr erster geistiger Führer, Francisco de Osuna, hat die Ueberwindung des Intellekts durch die Neigung, durch die „Afección" als wünschenswert für die Seele angesehen.[59] Dadurch erhebe sie sich über sich selbst, erst wenn sie durch die Liebe entzündet werde und in Glut gerate, springe und fliege sie über sich heraus und sei für die Vereinigung mit Gott reif. Alle diese breit ausgeführten Lehren des „Abecedario espiritual", das dadurch zu einer wahren „Ars amatoria" der Seele wurde, haben auf die hl. Therese einen tiefen Eindruck gemacht und haben in ihr das Ideal jener Vervollkommnung der Seele gefestigt, das ihrem Leben und dem vieler ihrer Nachfolger als höchstes Ziel vorschwebte. Aber daneben war auch das glühende Sehnen nach Schönheit eine der stärksten Triebfedern ihres inneren Seins. Alle ihre Träume, alle ihre Visionen und Ekstasen waren auf jene höhere Seelentätigkeit, die Osuna „sublimada operación" nennt, gerichtet. Eine Seelentätigkeit, in der sich Liebe und Schönheitstrieb zu einer starken

Einheit verbinden. Es ist keine leere Spielerei, wenn der Beichtvater und geistige Gewissensrat der hl. Therese Fray Jeronimo Gracian de la Madre de Dios sich bemühte, durch etymologische und scholastische Deutungen ihres Namens ihn mit dem der Thirza, der Tochter des Zelophaed aus dem Pentateuch (Numeri 26 bis 33) zu identifizieren, da er für diese hebräische Form in einer in Loewen 1525 gedruckten Bibel die Erklärung „Thersa-Hermosa" gefunden hat, „Y siguiendo estas declaraciones" fügt er hinzu, „diré de las fundaciones, vida, virtudes y excelencias de la beata Madre, y los principios de la Hermosura del alma, que es la perfeccion!" [60]

II.

Es ist ein geschichtlicher Erfahrungssatz, dass die katholische Kirche bei aller Gebundenheit, die ihr durch ihre Konstitution auferlegt ist, doch in jedem Zeitalter ein neues, diesem angepasstes Pathos sich zu schaffen gewusst hat, und dass sie mit bewundernswerter Kunst es verstanden hat, in kritischen Augenblicken ihres Lebens durch neue Kräfte, die sie mobilisiert, oder durch Belebung abgestorbener selbst wieder zu neuer Lebenskraft zu gelangen. Die Knebel, die das Tridentiner Konzil den Geistern angelegt hatte, waren allmählich wieder locker geworden, auch im Dorado der Glaubenseinheit hatte sich der reformatorische Drang mit elementarer Gewalt geltend gemacht.

Mit den energisch ausgenützten üblichen Kraftmitteln allein konnte dieses ungestüme Anschwellen

der neuen Mächte nicht gehindert werden, und da wendet sie den bewährten Kunstgriff an, den revolutionär sich geberdenden Intellekt durch die combinierten Wirkungen der Phantasie und der Seele zu betäuben. Bei den labyrinthischen Verschlingungen, die derartige Entwicklungen zeigen, ist es schwer festzustellen, wie weit dabei die vorhandenen latenten Stimmungen ausgenützt und wie weit neue angeregt wurden. Jedenfalls aber ist mit dem alten platonisch-plotinischen Begriff der „Seelenschönheit" in Spanien ein neues fruchtbares Element von geschichtlicher Bedeutung in das psychische und religiöse Leben der damaligen Menschen eingeführt worden, [1] eine innere Bereicherung, die den Ablösungsprozess der mittelalterlichen Seele mächtig fördern hilft. Der geistliche Freund der hl. Therese hatte sehr richtig erkannt, dass die bisherigen religiösen Ideale durch die Anschauungen, Empfindungen und die schriftstellerischen Aeusserungen der Heiligen nun einen Einschlag ästhetischer Art erhalten haben und dass von jetzt ab die ethische Vollkommenheit erst durch die innere Schönheit den höchsten Grad erreichen konnte, dass nun das religiöse Empfinden durch sie zu einer Lebenskunst gesteigert wurde, welche die Missklänge zwischen der Welt und dem Himmel, zwischen den „Temporalia" und „Aeterna" in eine harmonische Melodik auflösen wollte. In die nüchternen asketischen Tugend- und Frömmigkeitsideale ist ein neuer Faktor, die innere Schönheit, eingeführt worden, die allerdings durch ihre individuelle Ausprägung so eigenartig erscheint, dass man sie als die Offenbarung eines neuen Lebensgefühls für diese Epoche ansehen könnte. Nun ist ja schon vorher und gleichzeitig von verschiedenen Seiten mit

allen nur irgendwie möglichen Mitteln versucht worden, die Seele umzubilden und zu vervollkommnen. „Transformar el alma“ ist ja ein Schlagwort der Mystiker jener Zeit. Die einen bemühten sich, die Gemüter durch furchtbare Strafbilder, die mit Farben aus Dante's Hölle gemalt waren, in Furcht und Demut zu versetzen, die andern glaubten diese Wirkungen durch eine Art quietistischer Sammlung der Seele zu erreichen, die Dritten, indem sie durch intensives geistiges Schauen das Seelenvermögen in der Ekstase steigerten, andere wieder dadurch, dass sie die Sinne und die sinnlichen Triebe als stimulierende Kräfte heranziehen. Die hl. Therese aber ist eine geniale Eklektikerin, die sich alle Hülfen zunutze macht, um den Weg zur Vollkommenheit, den „Camino del perfección“ urbar zu machen und auf diese Weise die Seelenschönheit zu fördern. Sie weiss die Menschen von jeder nur fassbaren Seite zu packen und zu gewinnen! Vor allem hilft ihr dabei die Eigenart ihrer Einbildungskraft. Sie erzählt selbst, dass sie Gott mit den Augen der Seele viel deutlicher gesehen habe, als sie es mit denen des Leibes hätte können. Diese Bilder sind bei ihr von einer solchen Schärfe, dass sie fast die Formen realer Existenz annehmen, und dadurch ist auch ihre Schilderung dieser Erscheinungen von einer Unmittelbarkeit und Lebendigkeit, die selbst die Nichtgläubigen von der subjektiven Wahrheit überzeugt. Ihre Phantasie neigt zu anthropomorphen Vorstellungen, und unter dem Bilde des Menschlichen erscheint ihr Göttliches und Psychisches. Geht sie auch nicht so weit, an die Körperlichkeit der Seele zu glauben oder wie der hl. Augustinus, der bei aller Ueberzeugung von ihrer Immaterialität doch, um ihre

Ausdehnung festzusetzen, die Masse der Länge, Breite usw. zum Vergleiche heranzieht, ist sie auch weit entfernt davon, etwa wie Luis de Granada die eigene Seele zu sehen, so spricht sie doch ähnlich wie die hl. Katharina von Siena, die ihr durch die vom Kardinal Ximenes veranstaltete Uebersetzung vertraut war, von ihr wie von einem körperlichen Wesen, von den Augen, dem Herzen, den Ohren der Seele und wird dadurch viel verständlicher und daher auch wirkungsvoller als diejenigen Mystiker, die sie mehr pneumatisch darstellen. Als eine weitere Spezialisierung dieser anthropomorphen Gestaltung erscheint dann die Verweiblichung der Seele, aber nicht bloss in der Erscheinungsform sondern auch in ihren Eigenschaften. Sie ist mit aller frauenhaften Schmiegsamkeit, Reizbarkeit und Hingebungsfähigkeit ausgestattet, die die hl. Therese an ihrer eigenen Psyche empfand, und vor allem weist sie ihr ihre eigene Liebessehnsucht, alle ihre sinnlichen Regungen zu. Zu dieser anthropomorphen Auffassung der Seele gesellt sich dann auch noch eine zweite, die man wohl am zutreffendsten mit einem von Goethe gemünzten Ausdruck als „erotomorph" bezeichnen kann.[2] Ihr Ausspruch „Solo amor es el que da valor á todas las cosas" erhält seine besondere Bedeutung, wenn wir sehen, wie sinnlich ihre göttliche Liebe gefärbt ist. Es ist bezeichnend, dass sie das Bild, unter dem Francisco de Osuna die Seele darstellt, als Esther, die von Mardochai, d. i. Christus, an Kindesstatt angenommen wird, um die Güter des Vaters geniessen zu können, in ein weniger familiäres ändert, in dem ihr für die liebende Seele nicht mehr die Figur des Onkels sondern die des lüsternen Ahasver als Gönner vor-

schwebt, der göttliche Bräutigam werde in seiner überschwenglichen Liebe die zu seinen Füssen in Demut hingesunkene geschmückte Braut aufheben, „y recibirla in sus brazos, como lo hizo il rey Asuero con la reina Estér“ [3] Die Seele fühlt sich immer nur als liebendes Weib, und nichts ist charakteristischer, als die Tatsache, dass die kindlichen Vertraulichkeiten, wie sie z. B. in anderen Ländern im Verkehr mit der göttlichen Jungfrau Maria vorzukommen pflegen, all' diese Abschattierungen der Intimität von dem rührenden „bel mammolino“ des Jacopone da Todi bis zur platten Bezeichnung als Schwiegermutter durch die hl. Brigitte hier vollständig fehlen! Die hl. Therese hat überhaupt zur Mutter Gottes gar kein Verhältnis. Ihre Frauenseele sucht nur Anschluss an die göttlichen Personen männlichen Geschlechts, — sie reiste nie ohne die Bildnisse Gottes und Christi bei sich zu führen — daher der erfolgreiche Eifer, mit dem sie sich dem Kult des hl. Joseph, einer damals sonst wenig beachteten Erscheinung, widmet[4], und daher auch die weiblich-zärtliche Hingebung für den göttlichen Bräutigam, den sie mit allen nur denkbaren Ausdrucksformen sinnlicher Liebesempfindung anbetet und verehrt. Wie schwillt da ihre Sprache vom zärtlichsten, kosenden Liebesgeflüster zu voll rauschenden Akkorden einer mächtigen, verzehrenden Leidenschaft! Die „lingua amoris“, für die schon der hl. Bernhard ein Verständnis zeigt, ist bei der hl. Therese geradezu vorherrschend. In ihren „Conceptos del Amor de Dios“ sind die religiösen Ausführungen mit einer solchen sinnlichen Glut erfüllt, dass man genau so wie in einzelnen ihrer Gedichte bald bei der Lektüre den Zweck dieser Schriften vergisst. So

erhitzt sich z. B. ihre Einbildungskraft und entzündet sich an den Vorstellungen des Kusses und das „Besemo con el beso de su boca“ aus dem „Hohen Liede“, das wie ein Leitmotiv die ersten Abschnitte der „Conceptos“ beherrscht, klingt wie der leidenschaftliche Ruf einer in Liebessehnsucht ersterbenden Frau! Und wie steigert sich diese Stimmung und Empfindung erst in den „Exclamaciones“ zu einer sinnverwirrenden Leidenschaftlichkeit, die zwischen völliger Hingabe und erregten Vorwürfen gegen den Geliebten schwankt. „O Du mein eigentlicher Liebhaber“ ruft sie einmal in schwelgerischen Verzückungen aus, „o Du mein wahrer Liebhaber, mit welcher Huld und Sanftmut, mit welcher Wonne und Zärtlichkeit, mit welch' übergrossen Liebesbeweisen heilst Du die Wunden, die Du selbst mit dem Liebespfeile verursacht hast.“ Mit echt weiblicher Launenhaftigkeit nennt sie sich bald betört, — „que desatinada estoy“ — bald weiss sie sich vor Glück nicht zu fassen, bald verzweifelt sie, da menschliche Hülfsmittel und Künste sie, die von diesem göttlichen Liebesfeuer krank geworden sei, nicht heilen können. Dann wieder muntert sie sich zu dieser peinvollen Liebe auf. Einmal nennt sie dieses Leid „Prezioso mal“ ein köstliches Uebel, gleich darauf ist ihr die Liebe eine „Cosa tan baja“ eine so niedere Sache! „O mein Gott,“ ruft sie einmal aus, „warum gehöre ich diesem meinem Geliebten an? Du mein wahrer Liebhaber, Du hast den Krieg der Liebe begonnen! Und dieser Krieg ist Dir nichts anderes als eine Beunruhigung und Sehnsucht aller Seelenkräfte und Sinne. Und nun da dieser Kampf begonnen, gegen wen wendet er sich denn anders, als gegen denjenigen, der sich zum Herrn der Festung

aufgeschwungen hat, in der die Seelenkräfte früher weilten und dann vertrieben wurden und nun umkehren, um ihn, ihren Ueberwinder, zu überwinden! O meine Seele, welch' wunderbaren Kampf hast Du in dieser Qual erlebt, und wie buchstäblich trifft nun das Wort der hl. Schrift zu, dass mein Geliebter mir angehört und ich meinem Geliebten. Wer wird es nun versuchen, diese zwei so lodernden Feuer zu trennen oder zu löschen? Es wäre vergebliche Mühe, sind sie doch schon zu einem einzigen Feuer vereint." [5]

Man wird nicht oft in der weltlichen Liebesdichtung früherer Zeiten Stimmungen von gleicher Leidenschaft finden, wie sie die hl. Therese in ihren Herzensergiessungen in den „Exclamaciones" äussert. Die unendlichen Freuden, die unendlichen Schmerzen, welche die Götter ihren Lieblingen schenken, sie erfüllen auch ihre Seele, machen sie erschauern in Glück und erbeben in Weh, und gestalten diese Gebete der in Liebesglut sich verzehrenden „seraphischen Jungfrau von Avilla", deren heissestes Sehnen es ist, im hochzeitlichen Gewande vor dem Geliebten erscheinen zu dürfen, zu einem alle Dissonanzen der Empfindung, an denen sie im Einzelnen überreich sind, auflösenden Hymnus von hinreissender berauschender Wirkung! Alle Kräfte der Seele sind wie aus ihrer dumpfen Gebundenheit gelöst worden. Es war wohl eine Ahnung ihres eigenen inneren Reichtums, wenn sie einmal bemerkt, dass Gott ihrer Seele die Fähigkeit geschenkt habe, so viel in sich aufzunehmen. Bangigkeit und Seligkeit, allgemein umfassende Menschenliebe und Selbstsucht, demütige grenzenlose Hingabe und ungestüme Forderungen, Selbstanklagen und stolzes Bekenntnis, in diesem

scheinbar bunten widerspruchsvollen Durcheinander, in diesem Sturm der Gedanken und Empfindungen ist aber doch ein starker Rhythmus zu spüren, ist doch eine neue Melodik zu erkennen, — Klangmischungen, die uns den neuen modernen Menschen mit seinem reichen und vielgestaltig entwickelten Seelenleben ankündigen! Man kann selbst in diesem Labyrinth von Empfindungen bei schärferem Zusehen deutlich erkennen, wie sich die Seele so manches Neue erwirbt und aneignet, das von da ab als etwas Wesentliches, Accidentelles ihrer Organisation erscheint. Es wird sich ja wohl kaum feststellen lassen, wieviel zu dieser Ausbildung und Erweiterung der Seele ihre neuropathologische Konstitution, wieviel das visionäre Leben, die Steigerung ihres inneren Daseins durch die Ekstase beigetragen hat. Jede noch so scharfe Analyse wird doch einen unlöslichen Rest, das Geheimnis der Individualität, nicht bestimmen können, aber dennoch ist der grosse Zuwachs unverkennbar, und dass er durch ihre Werke auch Gemeingut der kommenden Geschlechter geworden ist, das macht die Erscheinung der hl. Therese historisch bedeutungsvoll, weit über den Rahmen der Religionsgeschichte und erhebt sie zu jenen grossen Geistern, die als Mehrer im Reiche des Lebens und der Kunst Beachtung beanspruchen. Sie ist der Typus einer nervös verfeinerten, psychischen Individualität, wie wir ihn in gleicher Ausprägung kaum vorher antreffen. Sie hat nichts von jenen Kollektivempfindungen, durch die ganze Gruppen religiös kontemplativer Naturen uniformiert werden. Angeborene Triebe, von aussen auf sie einwirkende Reize, die ihr das Leben, der Glaube und die Lektüre fast überreich zuführten, haben die Erregungsfähigkeit ihrer Seele aufs Höchste gestei-

gert. Wenn die „Konfessionen“ des hl. Augustinus sie gelehrt hatten, sich und ihr inneres Leben zu beobachten, auf die Regungen der Seele zu achten, so hat das „Abecedario“ des Osuna ihr auch die zündende Anregung zu mystischer Betätigung gegeben. Aber sie hält sich frei von der starren asketisch finstern Richtung, wie sie im damaligen Spanien durch Francesco Borja, dem Herzog von Candia, vertreten war, der sich selbst und die von ihm geführten Seelen durch Bilder der Verwesung, durch den Moderduft, der alles Irdische seiner Ansicht nach umschwebt, peinigt und quält. Ihrer Natur widerstreben die peinvollen Busskämpfe, die berufsmässig betriebene, trübsinnige Kopfhängerei. Ihren Geist umschweben lichtere Bilder. Eine gewisse geistige Genussfreudigkeit lässt die Abtötung, die auch ihr als wichtige Vorstufe der „Unio mystica“ gilt, nie zu voller Wirkung bei ihr gelangen. Aus allen Reden, Gebeten, Ermahnungen und Warnungen strahlt uns eine solche Wärme eines fühlenden Herzens, strömt uns eine solche reine Menschenliebe, ein so feines, ja überfeines Empfinden entgegen, dass sie wahrscheinlich heutigen Lesern menschlich näher steht als ihren Zeitgenossen, denen eine solche Kombination von glühendstem Glaubenseifer, tiefster Inbrunst und zartester Gemütskultur nur fremd erscheinen musste. Das Licht, das von ihr ausgeht, kommt nicht vom Heiligenschein, den die Nachwelt um sie gewoben hat, sondern vom brennenden Herzen, das mit Recht als das ihr zukommende Heiligenattribut gilt. [6] Ihr zarteres Empfinden kann sich mit den Vorstellungen eines von Würmern zerfressenen Leibes, mit den Greueln einer im Grässlichen schwelgenden, infernalischen Phantasie,

wie sie der streng asketischen Richtung der spanischen Mystik eigen war, kann sich mit dem Naturalismus jener Prediger, die das Leben etwa so schildern, wie es der Meister jener Zeit „El Greco“ gemalt hat, nicht befreunden. Auch ihr guckt im Wachen und Träumen der Tod über die Schulter, aber nicht das grauenvolle Skelett mit der Hippe in der Hand, sondern der ersehnte Freund, der sie zu einer anderen schöneren Form des Lebens überführt. Es ist nur ein anderer Ausdruck für das Sehnen der Seele, sich mit dem Geliebten zu vereinigen, und in der „Glosa“ über den Text, der einen platonischen Gedanken, dass Sterben Leben sei, neuartig fasst:

Vivo sin vivir en mi
Y tan alta vida espero
Que muero porque no muero,[7]

jenem weltberühmten Liede, das noch heute in Spanien gesungen wird, spricht sie sogar vom „dulce morte“. Auch die Vorstellungen, die ihr durch die vorangegangene und zeitgenössische mystische Literatur zugeführt werden, sind von ihr verfeinert und veredelt, werden durch ihre Darstellung verschönert und mitten im heftigsten Kampf, den sie für ihr Werk, die Reform der Karmeliter auszufechten hatte, bleibt ihre Seele zart und vornehm. Sagt sie doch selbst einmal: wie jemand es sofort fühlt, wenn ihn eine noch so feine Nadel verletzt, so empfinde ihre Seele auch die leiseste sündhafte Regung. Mit einer solchen uns ganz modern anmutenden Sensibilität ihres inneren Lebens, mit einer solchen feinnervigen subtilen Empfänglichkeit für Eindrücke und Stimmungen — spricht sie doch schon in ihrer „Vida“ von „las vueltas de los humores“[8] — war die hl.

Therese ausgestattet. Sie fühlte es daher auch, wie unzulänglich selbst ihre sonst so geschmeidige Sprache ist, um alles das auszudrücken, was ihr Inneres bewegt, nicht nur die überirdische Erscheinung Christi erklärt sie sich ausser Stande zu beschreiben, sehr oft gesteht sie auch ihre Ohnmacht, andere geistige Anschauungen ihrer Seelenzustände zu schildern. Aber gerade dieses Ringen um den Ausdruck, dieses sich Abmühen, das Unsagbare deutlich zu machen, gibt ihrer Prosa einen so hohen Reiz. Selbst in den schlicht gehaltenen Berichten über ihr Leben und über die „Klostergründungen“ spürt man etwas vom Beben der Seelenstimmungen, von ihrem nervösen Innenleben und um es besonders deutlich zu sagen, von ihrer weichen, weiblichen Empfindsamkeit! Zahlreiche Elemente, aus denen sich diese sentimentale Empfindungsweise späterer Zeiten zusammensetzt, sind hier bereits in mehr als primitiver Ausprägung deutlich vorhanden. Dass sie eine religiöse Färbung haben, dass sie oft durch das Medium des Glaubens gegangen sind, macht sie nur noch bedeutsamer. Es ist ja der sicherste Weg rasch zur Geltung, Wirkung und Verbreitung zu gelangen. In der Entwicklungsgeschichte des menschlichen Empfindens bestätigt sich immer wieder die Erfahrung, dass sich Neuerungen am intensivsten und extensivsten durchsetzen, wenn sie religiös-symbolische Form annehmen, und so konnte auch die Erweiterung und Ausbildung der Seelenkräfte am sichersten und ungehemmtesten erfolgen, wenn sie sich, wie bei der hl. Therese, unter dem Bilde religiöser Liebesbeziehungen zu Christus zuerst bemerkbar machte. Bei dem Misstrauen der kirchlichen Mächte, denen jede etwas ungestümere Subjektivität gleich verdächtig wurde und als häre-

tische Neigung erschien, durften die geknechteten Seelen nur dann sich freier bewegen, wenn sie ihre Regungen als metaphysische Bedürfnisse ausgaben, und so finden wir denn auch bei Therese von Avilla ein Gemütsleben, das — man darf ruhig auch eine Selbsttäuschung annehmen — scheinbar von dem Glauben geleitet, in Wirklichkeit aber von neuen bisher kaum geahnten Kräften in seiner Richtung bestimmt wird. Die mystische Einkleidung dient dazu, um vor sich selbst und vor anderen zu verdecken, dass es sich bei den inneren Erlebnissen um seelische Vorgänge handelt, die nicht den Horizont der eigenen Erfahrung überschreiten; denn nur durch diese Verklärung gewinnen sie für die damalige Welt ihre Existenzberechtigung. Dass sich die orthodoxen Eiferer trotzdem nicht täuschen liessen, lehrt ja die Leidensgeschichte der Heiligen, deren Martyrium zum guten Teil in Verkennung und Verfolgung seitens ihrer strenggläubigen Gegner bestand, und die, wie der päpstliche Nuntius, in ihr eine ruhelose, ungehorsame, widerspenstige Frau mit einer ruhelosen Seele, die unter der Flagge der Frömmigkeit neue verdächtige Lehren erfinde, sahen. [9] Was an diesen Lehren n e u war, ist leicht zu erkennen. Die misstrauische Zurückhaltung, die ja die Kirche gegen die ganze mystische Richtung zeigte — L u i s d e G r a n a d a, L u i s d e L e o n, P e d r o d' A l c a n t a r a, u. A. hatten darunter schwer leiden müssen — steigerte sich bei den Werken der hl. Therese, weil sie durch eine spezifisch w e i b l i c h e ganz persönliche Kraft werbend wirkte und das Kontagium des verinnerlichten Glaubens, der seelischen Erhebung, des Herzenschristentums stärker verbreitete als sonst einer ihrer noch so berühmten und bewunderten Mitkämpfer. Darum

wird auch gegen sie das apostolische Verbot, das den Frauen das Lehren in der Kirche untersagt, angewendet. Sie repräsentiert eben eine damals neue Nüance religiösen Empfindens, die der religiösen Sentimentalität, eine Empfindsamkeit, welche schon durch ihre Komponenten in ihrer weiteren Entwicklung zur Verweltlichung gedrängt wurde, zu jener „Säkularisation des religiösen Gefühlsüberschwanges“[10], die erst im achtzehnten Jahrhundert ihren Gipfelpunkt erreichte, in ihren einfacheren Formen aber schon damals die Seelen bestimmte und dadurch transformierte. Die hl. Therese hat in ihren Verzückungen es nie zu jener ekstatischen Unpersönlichkeit gebracht, die sonst mit solchen Zuständen verbunden ist. Stets bleibt auch in diesen Erhebungen der Seele, in allen Stufen der Kontemplation, bei allen Gebetsarten, in diesen mystischen Träumen ihre frauenhafte, sinnlich-empfindsame nervöse Individualität gewahrt. Ihr Seelenschlaf ist keine starre psychische Narkose sondern nur ein Zustand, in dem ihre Einbildungskraft traumhafte Bilder von solcher Lebendigkeit schafft, dass sie noch nach dem Erwachen suggestiv auf ihr Gemüt wirken.

Im Gegensatze zum hl. Ignaz von Loyola, der die Phantasie durch den Intellekt und den Willen zu fesseln suchte und alle ausschweifenden Gedanken durch die „Exercitia spiritualia“ in strenger, militärischer Manneszucht hielt, [11] gibt sich die hl. Therese willig oder mindestens nicht widerstrebend den Lockungen ihrer Einbildungskraft, den Regungen ihres weiblichen Empfindens hin. Sie hat wiederholt im Gegensatz zur alten Gebetsregel

„et mente et corde" erklärt, dass sie ein Gebet, das durch den Verstand geht, nicht als vollgültige Bitte zu Gott ansehen könne. Sie hat es damit aus einer kalten Kultübung zu einer Angelegenheit des Empfindens gemacht und hat des öfteren es ausgesprochen, dass der Fortschritt der Seele nicht im Denken sondern in der Liebe bestünde: „El aprovechiamiento de el alma no está en pensar mucho, sino en amar mucho", [12] aber bei der intensiven Beobachtung ihres Innern ist sie sich doch der Gefahren wohl bewusst, die das Zurückdrängen der Reflexion durch die Imagination zur Folge haben kann, ebenso wie ihr auch alle Schwächen klar sind, die aus der Erregbarkeit ihrer Seele, die aus ihrer weichen Empfindsamkeit für sie entspringen. Sie glaubt, dass selbst der Teufel ihrer Seele nicht soviel Schaden zufügen könne wie die Einbildungskraft, die schlechte Laune, besonders aber die Melancholie. Denn die weibliche Natur sei schwach, und „il amor proprio", unter welchem Schlagwort der ganze Komplex weltlicher Empfindung zusammengefasst wird, „il amor proprio que reina en nosotras muy sotil" [13] die weltliche Eigenliebe herrsche nur zu subtil in ihr! Sie hat ja selbst unter schwermütigen Stimmungen gelitten, die wie dunkle Fittiche ihre Seele beschatten, und in ihrem „Libro de las relaciones" im ersten Abschnitt einen ergreifenden Bericht an Pedro d'Alcantara über die Erscheinungsformen dieser seelischen Depressionen gegeben. [14] In ihrem „Libro de las fundaciones" erwähnt sie ein, wie es scheint, verloren gegangenes Buch, das sie über die Melancholie geschrieben und gibt daselbst auch eine Anleitung, wie diesen krankhaften Zuständen abgeholfen werden könne. [15] Bei den im spanischen Charakter vor-

handenen Veranlagungen für elegische Stimmungen gehörte nur eine etwas stärkere psychische Empfindlichkeit, um diese Neigung zur Melancholie zu steigern. Francisco d'Osuna hat in seinem „Abecedario espiritual" die „Tristeza", die das Gemüt mancher frommen Seele verdunkelt, mit der Gewissenhaftigkeit eines psychologischen Forschers analysiert, ihre verschiedenen Stadien und Gradunterschiede beschrieben.[16] Zuerst jene Traurigkeit, die den Menschen befällt, wenn er andächtige Regungen vermisst, sodann diejenige, die still und schmerzlos eine Art Entkräftung („Desmayo") und die Liebe zur Einsamkeit mit sich bringt. Diese sei liebenswürdig und hingebend, die dritte endlich, die er als eine Art göttlichen Geschenkes betrachtet, sei die Traurigkeit der Vollkommenen, also der höchste Grad. Diese milde Art des Tiefsinns steigert sich dann wohl noch, durch körperliche Disposition gefördert, zur Melancholie, die ja die Empfindlichkeit und Empfindsamkeit bis ins Krankhafte erhöht. Aber sie scheint auch gerade dadurch ihren schmerzlichen Reiz gehabt zu haben, und es gehörte ja bald in Spanien zum guten Ton, durch Melancholie eine Verfeinerung und Verzärtelung des Sinnes und des Gemütes anzudeuten, und wird mit der Zeit so allgemein, dass sie in den vornehmen Kreisen durch eine neue Seelenverstimmung, die Hypochondrie abgelöst werden musste.

Melancolía decis....?

heisst es in Calderons „El mayor monstruo los celos":

Hypocondría,
Que un Príncipe como yo
No habia de adolecer
Vulgarmente, ni tener
Mal, qui tiene un sastre [17]

also ein Schneiderübel, denn die eben erwähnte neumodische Seelenkrankheit — sie ist nach einer Aeusserung in Calderons „El Médico de su honra" damals erst seit zwei Jahren in der Welt „Hipocondria es una enfermedad que no la había Habrá dos años, ni en el mundo era . . ." — galt als Zeichen der Vornehmheit.[18] Diese melancholischen Stimmungen, die nach den Aeusserungen der Heiligen tausenderlei angenehme Täuschungen brächten und selbst bei seelisch Gesunden „comenzando el amor á dar gusto sensible"[19] auftreten, haben noch eine andere Begleiterscheinung zur Folge: die körperliche Schwäche, die Ohnmacht. In der Literatur lässt sich dieses Symptom starker Liebesempfindung bis zu den sophistischen Liebeserzählungen der Griechen zurückverfolgen, [20] die auch den Spaniern wohlvertraut waren. Nun spielt es seine Rolle auch in den geistlichen Romanen, bevor es dann später wieder in den weltlichen auftaucht. Schon im „Abecedario espiritual" wird das „desfalezemiento" eine Ohnmacht als Folge seelischer Trauer erwähnt, [21] in der Seelen- und Leidensgeschichte der hl. Therese erscheint sie öfter als ein Zeichen starker innerer Erregung, und wie sie sonst in Spanien aufgefasst wurde deutet Calderons Komödie „Los tres afectos de Amor. Piedad, Desmayo y valor"[22] an, wo in einem Wettstreit dreier Liebhaber, von denen jeder einen der

drei „afectos" repräsentiert, auf die Bitte der Geliebten Venus die Entscheidung zu Gunsten desjenigen der Bewerber fällt, der bei einem Angriff auf die geliebte Rosorda in Ohnmacht gefallen ist. Diese Wirkung starker Liebesempfindung wiegt die beiden andern auf, und die Heldin fasst das Urteil in die Worte zusammen, die wie eine leise Anspielung auf den Refrain im Liebesgesang der hl. Therese klingen :

Quien muero, porque yo muero
Y vive, porque yo viva
Es bien que el larinel reciba ! [23]

In der Strategie der empfindsamen Liebe gibt es aber neben dem Reiz, den die Verbindung zwischen physischer Lethargie und leidenschaftlichem Empfinden auszuüben pflegt, noch eine andere und noch wirksamere Waffe — die Tränen. Noch lange bevor Calderon seinen Schlachtruf „Muyer, llora y venceras" erschallen liess, waren sich die Frauen über den Wert und die Bedeutung dieses Kampfmittels klar. Aber bei der hl. Therese handelt es sich nicht nur darum, durch die Tränen ihren Geliebten weich zu stimmen, sondern auch um jenen psychischen Genuss, den feinorganisierte Naturen infolge ihrer leichten Reizbarkeit sich im Weinen verschaffen, um jenes „joy of grief", um Lawrence Sternes Ausdruck zu gebrauchen, um jene sentimentale Wonne der Tränen, von denen schon der hl. Augustinus eine Ahnung hatte, wenn er von sich berichtet, dass er tief ergriffen von dem Wunderbaren der kirchlichen Gesänge, bewegt vom herrlichen Wohllaut der Gott preisenden Stimmen geweint habe, „et currebant lacrimae et bene mihi erat eis". [24] Sie selbst bezeichnet die Tränen als eine Gottesgabe, "El señor me

habia dado don de lágrimas" — von der sie, nach ihrem eigenen Berichte zu schliessen, reichlich und freudig Gebrauch machte. [25] Sie erzählt wie nicht nur beim Gedanken an die menschliche Niedrigkeit und Undankbarkeit, nicht nur bei der Erinnerung an die Passionen Jesu Christi, an sein so gequältes Leben, sondern, dass auch bei den freudigsten Stimmungen, welche bei Betrachtung der Werke Gottes, seiner Grösse, seiner Liebe zu den Menschen und vielen anderen Dingen in allen geistig Regen auch ohne besondere Mühe gegenwärtig werden, sobald sich dabei nur etwas Liebe zeige, dann sogleich die Seele ein wonniges Gefühl empfinde, das Herz weicher werde und die Tränen zu fliessen beginnen. Manchmal scheinen sie sich wie von selbst mit Gewalt hervorzudrängen, ein anderes Mal scheine sie Gott zu schenken, aber für alle Fälle könne sie ihnen nicht widerstehen. [26] Bei einer anderen Gelegenheit sagt sie geradezu „Porque en pensar y escrudriñar lo que el Señor pasó por nosotros muévenos á compasion, y es sabrosa esta pena y las lágrimas que proceden de aquí". „Bedenken wir und prüfen wir, was das Herz für uns gelitten, so werde unser Mitleid erregt und sowohl der Schmerz als die Tränen, die daraus fliessen, seien angenehm!" [27] Wer denkt hier nicht an das Wort, das L a f o n t a i n e fast ein Jahrhundert später ausgesprochen: „La compassion a aussi son charme". Immer wieder hören wir sie von „lágrimas gozosas", [28] dann von s ü s s e n Tränen sprechen, wie ein befruchtender Regen fallen sie auf ihr Gemüt, wenn es dürre zu werden droht, und erfrischen und erquicken es. Sie sind ein himmlisches Wasser, das das Feuer der Liebe zu Gott statt zu löschen nur noch stärker anfacht. Aber ihr harmo-

nischer Sinn bewahrt sie auch hier vor allem Uebermass. Im „Castillo interior“ [29] wird in einem Kapitel noch eingehend von den Tränen gehandelt, wobei vor dem Missbrauch, der mit einer „cosa tan buena“ getrieben werden könne, gewarnt wird. Aber obgleich sie sich bei dieser Gelegenheit als eine nicht zärtliche Natur, als eine Frau mit hartem Herzen bezeichnet, so widerspricht ihre ganze Existenz und alles was sie sonst von sich erzählt dieser scharfen Selbstbeurteilung, die wohl nichts anderes ist, als der Ausdruck der demütigen Gesinnung, die sie als eine Vorbedingung der Seelenvollkommenheit ansieht. Gerade ihr Herz ist bei ihr beweglich und bewegt, jeder weicheren Stimmung leicht zugänglich. Die Fülle der Liebe, die sie über alles Göttliche und Menschliche ausgiesst, zeugt von der Weite ihrer Empfindungen, und wie sie in den „Avisos para sus Monjas“ in den Verhaltungsmassregeln für ihre Nonnen diesen den Rat erteilt „Acomodarse á la complexion de aquel con quien trata“, dass sie sich der Stimmung derjenigen anschmiegen sollen, mit denen sie verkehren, dass sie traurig mit den Traurigen und heiter mit den Heitern sein mögen, so ist auch sie selbst für jeden Eindruck, den das Leben ihr zuführte, empfänglich gewesen. Es ist als ob sie die Tendenz ihres Erdenwallens aussprechen würde, wenn sie in den Ermahnungen die Lebensregel proklamiert „Use siempre á hacer muchos atos de amor porque encienden e enternecen el alma“, [30] bemühe dich, dein Leben lang recht viele Taten der Liebe zu verrichten, denn sie entzünden und rühren die Seele. — Die Seele rühren und entzünden, sie geschmeidig machen, sich alle ihre Kräfte und Fähigkeiten dienstbar zu machen, das hat die hl. Therese

mit allen Mitteln unablässig angestrebt. Immer schwebt ihr dieses Ideal einer vollkommenen Seele vor, ob sie nun in einer von ihr selbst gebildeten intimen Religiosität das Inventar ihrer psychischen Kräfte erweiterte, oder in trunkener Andacht und weltflüchtiger Ekstase neue Bezirke ihrer Seele entdeckt. Und zuletzt formten sich die Vorstellungen von diesen inneren Kämpfen, angeregt durch die romantische Grundlage ihrer Phantasie, zu kühnen romanhaften Vorgängen, und das der mystischen Literatur wohl vertraute Bild der Seele als einer Burg, die erobert werden soll, gestaltet sich bei ihr zu einer Darstellung, die einem Kapitel des abenteuerlichen Amadisroman nicht unähnlich wird. Etwas von der „H i d a l g a j a“ des kühnen Ritters steckt auch in der Seele dieser schwachen Frau. Schon die h l. K a t h a r i n a hatte das platonische Bild von der Burg der Seele gebraucht, F r a n c i s c o d e O s u n a verwendet das gleiche, aber erst die hl. Therese führt es gleich phantastisch und romantisch aus. Erscheinen ihr manchmal die inneren Kämpfe wie ein Ringen mit einem starken Riesen, so schwebt ihr dann wieder bei den Bemühungen um Christus das Bild der „buenos caballeros“ vor „que sin sueldo quierin servir á su sey“. [31] Ein anderes Mal spricht sie von der „Bandera por Christo“, und dass der Burgvogt zum höchsten Turme aufzusteigen scheint oder emporgehoben wird, um hier diese Flagge aufzuziehen. Im „C a m i n o d e p e r f e c c i o n“ schwelgt ihre Einbildungskraft, indem sie sich die Seele als einen grossartigen Palast von köstlicher Pracht, erbaut aus Gold und Edelsteinen vorstellt. Auf einem kostbaren Throne, das ist dem Herzen, weilt der König, d. i. der geliebte Heiland, als Gast. [32] Alle diese Bilder

und Vorstellungen vereinigt sie in ihrem „Castillo interior o las moradas", in welchem sie die Seele als eine wunderbare Burg, gebaut aus Diamanten und Krystall, umgeben von Gärten, Springbrunnen, Labyrinthen und anderem entzückendem Beiwerk darstellt mit herrlichen Räumen, in deren Mitte der grossartigste dazu bestimmt sei, dass sich in ihm das abspiele, was das grösste Geheimnis sei zwischen dem Herrn und der Seele. Es sei wie geschaffen für ein „buen retiro" zwischen der liebenden Seele und dem Geliebten, wobei gleichzeitig die unklare dunkle Fiktion aufrecht erhalten wird, dass dieser zauberische Bau, in dem die Seele hause, auch gleichzeitig die Seele selbst vorstelle. [33] Und die sieben Räume der Burg, die „Moradas", seien auch zugleich die sieben Stadien einer immer mehr wachsenden, sich stetig steigernden Perfektion der Seele. Die hl. Therese erklärt selbst, dass die Unfähigkeit „la gran hermosura de un alma y la capacidad" die grosse Seelenschönheit und die seelischen Fähigkeiten ihren Lesern anschaulich zu machen, ihr diese Allegorie aufgedrängt habe. Dieses Idealbild schwebt ihr wie eine beseligende Ahnung vor, deren Erfüllung ihr ganzes Dasein gewidmet ist, diese Vollkommenheit des inneren Lebens, die sie so heiss ersehnt, auf das all' die schmerzensreiche Entsagung und Entbehrung, ihr Streben, Kämpfen, Dichten, Trachten und Träumen gerichtet ist, in dessen Vorgenuss sie bereits die höchsten Wonnen auskostet — die Schönheit der Seele!

Auch die hl. Therese hat diesen Begriff der „schönen Seele" nicht formuliert. Von Plato angefangen taucht er immer wieder auf, der hl. Augustinus deutet seine Auffassung an, wenn er von

seiner Mutter sprechend Gott zuruft, dass er sie durch ihre Sitten schön gemacht habe — „moribus tuis tam pulchram faciebat" —[34] was ja nur auf eine innere Schönheit gedeutet werden kann. Auch die hl. Katharina gebraucht den Ausdruck „Alma bella". Den spanischen Mystikern, wie z. B. Luis de Leon ist er gleichfalls nicht fremd, aber in der modernen Ausprägung ist er erst hier bei der hl. Therese zu finden.

Ihr Leidensgefährte und Beichtvater, dem sie ein Vertrauen und eine Hingebung geschenkt hat, wie kaum einem zweiten Menschen — ihr reicher Briefwechsel legt fast auf jeder Seite Zeugnis von der nahen geistigen Gemeinschaft beider ab — Fray Jeronimo Gracian hat in der „Declamacion en que se trata de la perfecta vida y virtudes heróicas de la beata madre Teresa de Jesus, y de las fundaciones de sus monasterios" [35] im dritten Abschnitt dieses epitomatischen durch biblisch scholastische Erläuterungen und Ergänzungen verbrämten Berichtes über die Bedeutung und Wirksamkeit der Heiligen unter den Schlagworten „Thersa — hermosa — Que sea perfeccion y hermosura del alma" eine auf feinster Kenntnis der Gesinnungen seiner Freundin gestützte Erklärung des Begriffes der Seelenschönheit gegeben, die nicht nur als eine der zeitlich ersten, wenn auch nicht die zeitlich erste, eine besondere Beachtung verdient, sondern auch für die weitere Entwicklung des Begriffes und Wortes von grundlegender Bedeutung ist. Fray Gracian bedient sich für diese Erklärung einer aus Deduktion und Induktion kombinierten Methode. Schon in dem zweiten Teile seiner „Declamacion" gibt er in seiner scholastisch spielerischen Manier an den

biblischen Namen in Num. 26,33 anknüpfend, zehn Regeln und Wege an, die Vollkommenheit zu erlangen, erläutert an den zehn Namen der Geschwister und Eltern der „Thersa“ (Thirza), der ja die hl. Therese nach seiner Meinung nachstrebe. In zehn Paragraphen werden die einzelnen der zehn Namen mittels biblisch-exegetischer Auseinandersetzungen als die zehn heroischen Tugenden gedeutet, durch deren Ausübung die Heilige zur Perfection gelangt sei. Mit einem etwas kühnen Sprunge werden dann im dritten Abschnitt, unter Berufung auf eine Aeusserung P l a t o n s und anderer Philosophen „quod visu vel intellectu perfectum animum ad se trahit atque allicit“ Perfection und Schönheit als identisch erklärt, um dann gestützt auf seine Erfahrungen aus dem Leben und Streben der hl. Therese, die Schönheit nach ihrer dreifachen Erscheinungsform als körperlich, als die der guten Lebensart und endlich als S c h ö n h e i t d e r S e e l e zu behandeln. Die hl. Therese habe alle drei besessen, besonders aber die der Seele, die sie durch die zehn heroischen Tugenden und alle Mittel der Vollkommenheit noch verschönert habe. Aber diese „H e r m o s u r a d e l a l m a“, die den Höhepunkt der Nächstenliebe, die Vereinigung mit Christus vorstelle, sei daher nicht eine einzige Tugend allein, sondern eine Quintessenz, die in der Destillierblase des Herzens durch das Feuer der Gottesliebe aus den Blüten aller Tugenden gewonnen wurde. Und wie die körperliche Gesundheit nicht bloss in e i n e r Stimmung bestehe, sondern in einer Art Ausgleich der Temperamente und in einer Uebereinstimmung der übrigen Stimmungen und Teile des Körpers unter sich, so sei auch die Perfektion eine Vereinigung von Tugenden mit einem Ebenmass und

eine Uebereinstimmung der Gerechtigkeit, Güte und Rechtschaffenheit, und wie die Vollkommenheit der Musik nicht etwa nur in einer Stimme oder einem Ton bestehe, sondern in einem Zusammenklingen von Bass, Tenor, Alt und Sopran, die eine vollendete Harmonie der Stimmen und Töne bilden, so sei auch die seelische Schönheit eine himmlische Musik von harmonischem Zusammenklang. In langwierigen Auseinandersetzungen werden auch die Unvollkommenheiten, die diese Seelenschönheit hindern und stören, aufgezählt und rubriziert, die „imperfecciones naturales" und „imperfecciones libres" behandelt und dann die Gegenmittel angeführt, durch deren Anwendung sich die Seele von all diesen Hemmnissen und Störungen befreien könne, wodurch die Mehrung der Tugenden, Verachtung des Weltlichen, die vollkommene Gebetstimmung, der Eifer in der Nächstenliebe, Rechtschaffenheit des Gemütes, musterhafte Lebensführung, hingebende Aufmerksamkeit im Gottesdienste, Ausübung eines tätigen Lebens, echte Fügsamkeit und Grossmut des Herzens sich zu jenem heissersehnten Ideale vereinigen, „a s e r h e r m o s a e p e r f e c t a i n e s t a v i d a" schön und vollkommen in diesem Erdendasein zu sein, und im Jenseits die Seligkeit der himmlischen Glorie mit vielen Vorzügen erlangen zu können!

Auch aus der breiten nüchtern didaktischen Darstellung des Fray Gracian, der mit besonderer Vorliebe alle Regungen, Stimmungen, Strebungen, Bewusstsein und Empfindungen der Seele in ziffermässiger Anordnung analysiert und aneinanderreiht, wird es bald klar, dass sich hier e i n n e u e s I d e a l f ü r d i e M e n s c h h e i t z u b i l d e n beginnt. Eine Emanzipation des Individuums von den bisheri-

gen Lebensnormen, eine Transformierung der Seele, die mit ihren bis dahin gefesselten Schwingen sich über die Grenzen zu erheben sucht, die ihr die mittelalterliche Lebensanschauung und Scholastik gezogen hatte. Noch wird auf die äusserliche Religionsübung, auf eine gewisse asketische Lebensführung, noch auf die aktive Liebestätigkeit Wert gelegt, aber dazu sind jetzt neue ethische Elemente hinzugetreten, zur inneren Vollendung wird jetzt „magnanimidad de corazon, grandezza de animo“ und „libertad de espiritu“ verlangt und zu allem noch eine ethisch-ästhetische Forderung, die der harmonischen Uebereinstimmung dieser Tugenden, des edlen Ebenmasses. Von den Bedingungen, die hier an die Seelenschönheit gestellt werden, bis zu der Norm, wie sie Schiller für sie aufgestellt hat, ist der Sprung nicht mehr weit! Unauffällig, aber unverkennbar ist an das Reich Gottes, das in den Seelen damals gegründet werden sollte, auch noch eine Provinz aus dieser Welt angeschlossen worden, und wer in die innere Entwickelung der hl. Therese einen Einblick erlangt, ja wer nur mit Bedacht ihre „Vida“ liest, die, um ein Wort Gottfried Keller's über die „Konfessionen“ des hl. Augustinus anzuwenden, eine Art „geistige Robinsonade“ ist, weil man da zusehen kann, wie sich ein Individuum alles neu erwerben, aneignen und sich einrichten muss, der merkt bald, wie bei aller Sehnsucht nach jener Vereinigung mit dem geliebten Heiland sich auch ein starker Drang nach einem seelischen Wohlleben, nach einem, man könnte sagen, „zuständlichen Glück“, geltend macht, dessen Bedingungen im weltlichen Gefühlsleben zu finden sind.

Es dämmert hier bereits das Morgenrot einer neuen Lebensanschauung, die sich im Laufe ihrer Entwicklung im achtzehnten Jahrhundert zu einer Art Lebensmacht ausbildete. Aber noch war es nur ein lichter Schein in der Finsternis, die ringsumher herrschte. Noch schliefen die Seelen betäubt vom erstickenden Weihrauch, der im Zeitalter Philipp II. und der Inquisition in Spanien aus tausenden Klöstern und Kirchen aufstieg. Selbst das dumpfe Grollen des Donners, der von der Elbe her herüberklang, konnte sie nicht aufrütteln. Zwar versuchen es auch heimische Mahner, sie wachzurufen, aber nur, um sie zu desto grösserer Bussfertigkeit zu bereden. Jorge Manrique malt in düstersten Farben gräuse Bilder von der Nichtigkeit des irdischen Daseins, er ruft in seinen „Coplas" den Menschen zu:

Recuerde el alma dormida,
Avive el seso y despierte,
Contemplando
Cómo se pasa la vida,
Cómo se viene la muerte
Tan calando! [36]

Und wie ein düsterer Gottesstreiter erscheint Lopes de Ubeda in seiner „Elegía al alma" — manche wollen sie Garcilasso zuschreiben — und donnert sein:

Al arma tocan, ya tocan al arma;
Al arma tocan, Alma mia, despierta,
Que con ceniza el capitan nos arma.
Ya tocan las trompetas, está alerta;
Que se pregonan luto y descontento,
Y mandan que al placer cierres la puerta.

Las voces son de extraño sentimiento;
Acuérdato, hombre vil, que eres ceniza,
Ceniza e polvo que se lleva el viento. [37]

Gegen diese Büssergesinnung und Zerknirschung erscheint die von Liebe erfüllte lebendige Religiosität, die demütige Zärtlichkeit und Herzenswärme der hl. Therese wie eine Erlösung. Mit ihrer Sehnsucht nach der Schönheit im geistigen und psychischen Leben, hat sie manche Kräfte, die in der „Alma dormida" verkümmert und abgestorben waren, wieder erweckt, eine Art „resurrezione delle cose morte", um das grossartige Wort Macchiavelli's anzuführen, aber auch die Keime einer neuen reicheren Entwicklung zum Aufgehen gebracht. Man muss in den „Jahrbüchern des Karmels" die Berichte über die Gefährtinnen und Schülerinnen der hl. Therese lesen, und man wird auch nach Abzug dessen, was die apologetische Tendenz in diese Lebensbeschreibungen hineingetragen hat, mit Staunen sehen, wie sich mitten in einer der kirchlichen Tradition treuen Lebensführung, mitten in einem der Askese, Abtötung und dem praktischen Liebesdienst geweihten Dasein, in diesen zuerst ruhelosen Seelen — die hl. Therese vergleicht sie einem Schmetterling, der unstet hin- und herflattert — neue leise Regungen zeigen, Ahnungen von jenem passiven Glück, das im Ueberschwange der Gemütstätigkeit enthalten ist, ein Vorgefühl jener Wonnen, die die Gefühlsweichheit verschafft, jener Genüsse, die das Belauschen der eigenen Seele bietet, der eigenartigen milden Reize, die man empfindet, wenn man die Welt mit umflortem Blick betrachtet, kurz alle jene inneren Erlebnisse, die wir später, als sie deutlicher und schärfer

ausgeprägt erschienen, unter dem Gesamtbegriff Empfindsamkeit zusammenzufassen pflegen. Unter den vielen Erklärungen und Zeugnissen, die als Dokumente für die Seligsprechung der hl. Therese von den spanischen Bischöfen, Geistlichen und Nonnen eingeliefert wurden, ist vielleicht die bezeichnendste die kurze Mitteilung des Licentiaten Gaspar de Vallejo,[38] der uns erzählt, dass er eine Person gekannt habe, „muy duro de corazon y de lágrimas" hartherzig und tränenlos, die ihm nach der Lektüre der Werke der hl. Therese versichert habe, dass sie sich nun des Weinens gar nicht mehr erwehren könne und die Tränen „salian como ardiendo de corazon" derart fliessen, dass sie nur mit der grössten Vorsicht mit den Menschen verkehren dürfe, dass sie die Ursache einer grossen Erneuerung des Lebens wurde — que fué causa de grande novedad en su vida —, das nun wesentlich gebessert erscheine. Wer die zeitlich nachfolgende erbauliche Literatur, wer die geistliche Lyrik der späteren Generationen kennt, merkt überall die gleichen Wirkungen, die die hl. Therese ausübt, und man braucht gar nicht die enthusiastischen Lobesdichtungen eines Cervantes, eines Calderon oder Lope zu berücksichtigen, um ihren tiefen Einfluss auf die Denk- und Empfindungsweise dieser Dichter festzustellen.

III.

Mit einem reichen poetischen Gehalt hatte die heil. Therese ihre Theologie erfüllt. Etwas von dem dichterischen Geiste, der das platonische Weltbild umweht, schwebt wie ein zarter Hauch auch um das

ihrige. Die Umrisse neuer sittlich-ästhetischer Ideale werden von ihr gezogen und den Zeitgenossen gezeigt, wie durch die stimulierende Kraft sinnlicher Vorstellungen auch das seelische Leben gehoben und bereichert werden kann. Ohne Proselyten machen zu wollen, hatte sie durch die werbende Macht ihrer Persönlichkeit die stärksten Eindrücke auf ihre Umgebung hervorgerufen.

In einer merkwürdigen Steigerung zeigt sich diese Einwirkung bei ihrem Schüler und Freunde Juan de Yepes, dem ersten Barfüsser-Karmeliter, dem „himmlischen und göttlichen Mann", wie sie ihn nannte, und der als Juan de la Cruz einen der bedeutungsvollsten Namen der spanischen Mystik trägt. Er hat leider keine solche Lebensbeichte hinterlassen wie seine Lehrerin, aber eine von einem Zeitgenossen, dem Karmeliter Jeronimo de San Jose, geschriebene Biographie [1] gewährt trotz ihrem apologetischen Charakter doch manchen deutlichen Einblick in sein inneres Leben, in dem ähnliche Kräfte wirksam waren, wie bei der hl. Therese. Nur dass bei ihm der Drang, durch Leid und Plage zu seligen Genüssen zu gelangen, sich in weit leidenschaftlicherer Weise betätigt und zu einem wahren Fanatismus steigert. Alle die seelischen und körperlichen Qualen, die er als Strafe für seine Versuche, die strengere Observanz in seinen Orden einzuführen, von den entrüsteten Ordensbrüdern zu erdulden hatte, alle Torturen, die er als Gefangener im Kloster zu Toledo zu erleiden hatte, betrachtet er mit seiner Märtyrerphantasie als Gnaden und Liebesbeweise Gottes und geniesst sie auch mit sichtlichem Behagen. Die schweren Schläge des Schicksals hatten seine Seele gegen alles Irdische hart geschmiedet, ihn gegen

alle Daseinsfreude nicht nur unempfindlich sondern geradezu feindselig gestimmt. Was an weicher Empfindung, was an Lebensdurst in ihm vorhanden war, projiziert er aus dem Diesseits in die Sphäre einer höheren Welt, in der er in verschwenderischer Weise den ganzen Reichtum seiner Seele entfaltet.

Der Ruf nach dem Tode ist, wie bei der hl. Therese, auch bei ihm nur der symbolische Wunsch nach einer anderen erhöhten Lebensform, und seine „Coplas del alma que pena por ver á Dios", die als Motto die Verse seiner Lehrerin:

Viva sin vivir en mí
Y de tal manera espero,
Que muero porque no muero

verwendet, sie glossiert und den letzten Vers als Kehrreim benutzt, schliessen mit der bedeutsamen Frage:

O mi Dios! Cuándo será?
Cuándo yo digo de vero:
Vivo ya porque no muero?[2]

Innerhalb des Jenseitslebens, das er führt, ist er voll von jenem Zärtlichkeitsbedürfnis und Liebessehnen, das wir bei seiner grossen Meisterin gefunden haben. Wie sie ihre Empfindungen in die Arme des geliebten „Esposo" drängen, so führen ihn die seinen zur hl. Jungfrau, die ihn ebenso tröstet, ihm in allen schweren Lagen des Lebens beisteht wie ihr göttlicher Sohn der Karmeliterin. Hat die hl. Therese in schweren Lebenslagen die beglückende Vision von dem in herrlichster Schönheit erstrahlenden Christus, so erscheint ihm bei einem lebensgefährlichen Unfall eine schöne, in prächtige Gewänder

gekleidete Frau, die hl. Jungfrau und rettet ihn aus der Not. Bei Beiden die gleiche Regsamkeit der Einbildungskraft, nur dass die Bilder sich der Verschiedenheit des Geschlechtes anpassen. Aber während die hl. Therese eine einheitliche bestimmte Richtung in ihrem Seelenleben zeigt, hat man bei Juan de la Cruz die Empfindung, als ob zwei Seelen in ihm lebendig wären, zwei verschiedenartige Empfindungsreihen nebeneinander laufen mit dem Zwange sich zu kreuzen. Die eine durchtränkt von weicher religiöser Sentimentalität, die andere hart und grausam gegen jede weltliche Regung. In einzelnen Gedichten ertönen die süssesten melancholischen Klänge, man spürt das heisse Verlangen nach Glück und Seligkeit, aber in den exegetischen Exkursen, die er zu diesen Versen liefert, erscheint er als ein finsterer fanatischer Mönch, der jede noch so leise Spur von Diesseitsfreude, jede noch so zarte Erregung der Sinne wie Dämone aus den letzten Winkeln seiner Seele exorciert. Der menschlich fühlende Dichter wird dann immer durch den Pfaffen rücksichtslos Lügen gestraft. Der ganze Zauber spanischer Liebesromantik klingt uns in seinem melodischen Liede

En una noche escura
Con ansias en amores inflamada

entgegen! [3] Eine leise verhaltene Wollust zittert in diesen Versen. Das sind keine „Canciones del alma“ mehr, wie sie der Dichter nennt, das ist die Liebesbeichte einer glutäugigen Spanierin, in der die Dunkel der Nacht die Sinne geweckt, ihr junges Blut erglühen gemacht, ihre Sehnsucht weckten, und die sich aus ihrer stillen Kammer durch eine geheime Treppe, vermummt durch die Finsternis zu ihrem

Geliebten schleicht, von keinem anderen Licht geleitet als von dem Feuer, das in ihrem Herzen lodert. Und an dem einsamen Stelldichein, wo sie der Geliebte empfängt, da durchzittert ein Jubelruf ihre Seele:

O noche, que guiaste
O noche amable mas que el alborada,
O noche, que juntaste
Amado con amada,
Amada en il Amado transformada.

Auf ihrem mit Blumen geschmückten Busen ist der Geliebte dann eingeschlummert, sie fächelt ihm Kühlung zu, der leichte Hauch, den der dämmernde Morgen bringt, bewegt leise seine Haare. Seine süssen Arme halten ihren Hals umschlungen, sie fühlt die Liebeswunde, ihr schwinden die Sinne, das Gesicht geneigt über den Geliebten, bleibt sie, alles um sich vergessend, alle Sorgen verlierend, mitten unter den Lilien ruhend!

Es ist nicht unwahrscheinlich, dass in diesem Gedichte sogar der Niederschlag eines persönlichen Erlebnisses, seine romantische Flucht aus dem Gefängnisse zu Toledo zu erkennen ist. Aber wie zerstört der welt- und sinnenfeindliche Mönch diese wundersamen Stimmungen durch die allegorisch-mystischen und spiritualistischen Deutungen, die er diesem Liede in seiner Schrift „Subida del monte Carmelo“ [4] oder in seiner „Noche escura del alma“ [5] gibt, wo er Vers für Vers ausführlich erläutert. Für den Asketen bedeutet die Nacht nicht die Zeit der heimlichen Liebe und der seligen Stunden, sondern „la privacion de todos los gustos y mortification de todos los apetitos“.[6] In unzähligen Bildern und Vergleichen wird immer wieder darauf hin-

gewiesen, dass die Seele durch die Sinnlichkeit und sinnlichen Neigungen verdunkelt und verfinstert werde, und in diesem weltfeindlichen Sinne wird das ganze Lied interpretiert und um allen poetischen Reiz gebracht. Auch seine Dichtung vom jungen einsamen Hirten, der selbst der tragische Abschluss nichts von der zarten empfindsamen Stimmung nehmen kann, zeigt uns, wie wohl sich seine freischaffende Phantasie in den Sphären weicher Rührung und Liebessehnsucht fühlte, wenn er von ihr den unduldsamen finsteren Geist der Weltflucht fernhielt. Der Jüngling, der fremd allen Vergnügungen und Freuden des Lebens nur an seine geliebte Schäferin denkt, der der Wunden nicht achtet, die die Liebe seinem Herzen geschlagen, der weint, weil er sich von der Geliebten vergessen glaubt und nach bitteren Klagen auf einen Baum steigt und hier mit sehnsüchtig ausgebreiteten Armen den Tod erwartet, wird nur durch die Ueberschrift als Christus, der um die geliebte Seele bange, gekennzeichnet. Dieser „Pastorcico" könnte ebensogut auch einer jener melancholischen weltflüchtigen Hirten aus der „Diana enamorada" des Jorge de Montemayor sein und der Refrain

„Y el pecho del amor muy lastimado" [7]

„und das Herz schwer von Liebe verwundet" könnte auch aus einer der vielen pastoralen sentimentalen Dichtungen jener Zeit entlehnt sein. Auch das Leben des Dichters ist keineswegs arm an Zeugnissen einer fast krankhaft weichen Gemütsstimmung, und mit ehrfurchtsvoller Bewunderung berichtet sein Biograph, [8] nachdem er alle Gründe aufgezählt hat, um derentwillen die Menschen Tränen vergiessen, dass

der hl. Juan de la Cruz geweint habe, weil er kein Leid habe, weil seine Leiden von ihm genommen waren. In einem geistlichen Spiele, das er zur Feier der Weihnacht mit seinen Ordensbrüdern aufführte, wusste er in so beweglicher Weise die Not der hl. Jungfrau und des Nährvaters Joseph zu schildern, wie sie vergebens eine Ruhestatt suchend in den Strassen von Bethlehem umherirren, mit so rührenden zärtlichen und ergreifenden Worten diese Vorgänge darzustellen, dass alle anwesenden Mönche in Tränen aufgelöst waren. Es ist darum nicht unwahrscheinlich, dass die starre asketische Richtung in seiner Seele nur eine Art Flucht vor sich selbst, eine gewaltsame Ablenkung seiner eigenen Triebe und seiner Sehnsucht nach irdischem Glück war, eine Art Abtötung der Sinne, ein Streben aus der sinnlichen Liebe zur rein geistigen sich emporzuschwingen.

„El amor que nace de sensualidad, para en sensualidad, y el que de espíritu, para en espíritu de Dios y le hace crecer. Y esta es la diferencia que hay para conocer estos dos amores" äussert er sich in seinen „Avisos y sentencias espirituales".[9] Dieser Kampf beider Arten der Liebe spielt sich nun in seiner Seele ab, und gerade dieses Ringen zweier mächtiger Grundkräfte erscheint ihm als Mittel, das Ideal der Perfektion zu erlangen, nach dem Worte Christi an den Apostel Paulus im zweiten Korintherbrief „Virtus in infirmitate perficitur". Natürlich endet er auch bei Juan de la Cruz mit der Mortification des Sinnlichen, mit der Vergeistigung aller Leidenschaften, mit dem Siege über das Triebhafte. Aber auch noch darüber hinaus strebt seine Seele. Ein völliger Verzicht auf jede innere Regung überhaupt

schwebt ihm als höchstes Ziel vor. Wie weit er darin geht, deutet der Wunsch an, den er in einem seiner Briefe an die Priorin, der unbeschuhten Karmeliterinnen in Caravaca der Mutter Ana de San Albreti äussert: „Ya deseo verla con una gran desnudez de espíritu“ [10] — „Ich wünschte Sie in völliger geistiger Nacktheit zu sehen“. — Diese völlige geistige Entäusserung, die er auch für sich anstrebt, um die Höhe der Vollkommenheit zu erlangen, hat er in ein Programm zusammengefasst, das er in der „Subida del monte Carmelo“[11] mitteilt. Er stellt dort Regeln auf, um die vier natürlichen Empfindungen, Freude, Hoffnung, Furcht und Schmerz „mortifiar e apaciguar“ abzutöten und zu beruhigen. Ist dieses erreicht, dann wird in diesem Nichts der Empfindungen, in dieser „Desnudez“, der Geist endlich seine Ruhe und selige Rast finden. Wir sehen, wohin ihn sein Streben führt. Es ist jener höchste mystische Quietismus, der später erst in Frankreich seine Herrschaft über die Geister erlangte, und in seinen letzten Zielen zu einer völligen Aufhebung aller seelischen und geistigen Bewegung führen muss. Aber Juan de la Cruz ist selbst nicht weiter als bis zu den Pforten dieses von ihm erträumten Paradieses des Nirvana gelangt, denn die lebende Flamme der Liebe „Llama de amor viva“ umlodert auch in vollster Glut sein Herz und seine Seele, lässt sich nicht durch die Wässer scholastischer Meditationen völlig löschen.

In seiner „Declaracion del cantico espiritual entre el alma y Christo, su esposo“ wird im geistlichen Wettgesang zwischen der Seele und dem Heiland auf Grundlage und mit Berufung auf die spielerisch erotischen Weisen und Motive des „Hohen Liedes“ das

Verhältnis der Seele zum geliebten Herrn in glühendsten Farben dargestellt, ihr Suchen und Sehnen, ihr Hoffen und Zagen, bis zur Vereinigung im blumengeschmückten Bette, bis zum „matrimonio espiritual". [12] Die Dichtung, die er diesen Ausführungen als Text zugrunde legt, ist von einer berükkenden Sprache und einer schwärmerisch sinnlichen, atembeklemmenden, beängstigenden schwülen Stimmung. Die Entzückungen der Liebe werden ohne Rückhalt dargetan. Man glaubt, dass die ganze Natur in Wollust erschauere, das Rauschen der verliebten Lüfte überall zärtliche Wallungen erwecke. Mit dem sehnsüchtigen Ausruf der Braut:

Adónde te escondiste,
Amado, y me dejaste con gemido? [13]

„Wo hast Du Dich verborgen, mein Geliebter, und mich in Seufzern zurückgelassen?" — beginnt das Suchen nach dem abwesenden Bräutigam. Sie wendet sich an die Hirten, dass sie, wenn sie ihn treffen sollten, ihm sagen mögen, wie sehr sie nach ihm leidenschaftlich schmachte, sich kümmere und vergehe. Dann wendet sie sich fragend an die Haine und Büsche, die von seiner Hand gepflegt sind, an die herrlich grünenden blumigen Wiesen, ob der Vermisste nicht an ihnen vorbeigekommen sei? Und als sie sich endlich gefunden, beginnen sie, berauscht vom Glück, trunken von Liebesempfindung, einen Wechselgesang, der durchschauert ist von bebender wonnevoller Ahnung, durchglüht von feurigem Sehnen, von zehrender Erwartung der Lust. Die ganze Welt ist um sie herum aufgelöst in weicher, süsser Sinnlichkeit! Und die stille Nacht ist erfüllt von unhörbaren Klängen, von harmonischer Einsamkeit. Jauchzend begrüsst die

sehnende Braut den bisher schmerzlich Vermissten. Sie befiehlt dem Nordwind, sich zurückzuhalten, ruft den Süd, den Erwecker der Liebe, herbei, dass er in ihrem Garten wehe, ihn mit Wohlgerüchen durchdufte, und der Geliebte in ihm unter Blumen wandle.

Detente, cierzo muerto,
Vén, austro, que recuerdas los amores,
Aspira por mi huerto,
Y corran sus olores,
Y pacerá el Amado entre las flores.

Nun beschwört der Liebhaber alles Belebte und Unbelebte, die Vögel, die wilden Tiere, die Berge, Täler, Ufer, die Wässer, Wind und Gluten, die wachen Schrecken der Nacht, die Geliebte nicht zu stören, die nun im lieblichen Garten unter dem Apfelbaum auf dem mit Blüten überdeckten Bette, den Hals an die süssen Arme des Ersehnten gelehnt, in seligster Vereinigung mit ihm ruht. Er schenkt ihr sein Herz und lehrt sie die „cienca muy sabrosa", und indem sie ihm das ihre gewährt, widmet sie auch gleich ihre ganze Seele und deren Vermögen seinem Dienste.

Ni ya tengo otro oficio
Que ya solo en amar es mi ejercicio

sie kenne keine andere Pflicht, kein ander Tun als ihn zu lieben.

In diesen paradiesischen Gefilden, wo balsamische Düfte die Luft erfüllen, wo der zarte Südwind leise weht, die Nachtigall ihr süsses Lied erschallen lässt und die schattigen Gebüsche Wonne atmen, treiben die Verliebten ihr töricht-anmutiges Spiel, winden aus Blumen, die am frischen Morgen gesammelt werden, Kränze, die sie mit einem Haar der bräutlichen

Schönen zusammenbinden, und geniessen in seligster Selbstvergessenheit alles Glück und alle Freuden hingebender Liebe! —

Aber selbst in die mystischen Erläuterungen, die Juan de la Cruz diesem von weichster Empfindung erfüllten Idyll beifügt, scheint etwas von dieser Fähigkeit mit allen Sinnen zu geniessen übergegangen zu sein. Hier ist die Reflexion — wie in den Schriften der hl. Therese — nicht mehr ernüchternd und alle Empfindung abwehrend, und selbst in die breiten lehrhaften Ausführungen, die sich an jedes Wort des poetischen Textes klammern, dringt doch etwas von jener verfeinerten Sinnlichkeit, jener verführerischen Anmut und sentimentalen Stimmung ein, die wir im behandelten Texte selbst gefunden haben. In diesem Hymnus der sinnlichen Liebe wird sogar die allegorische Ausdeutung erotisch sensuell gefärbt, und das was in poetischer Form angedeutet wird durch eingehende Besprechung verdeutlicht, so wenn z. B. Juan de la Cruz hier des weiteren ausführt, wie die Seele aus dem Brautstande, dem „estado de desposorio" in den Ehestand „estado de matrimonio espiritual" übergeführt wird. [14] Auch in diesen scheinbar trockenen und lehrhaften Auseinandersetzungen schimmert der empfindsame Grundzug der Seele des Heiligen durch. Dabei verrät er oft ein Verständnis für die erlesensten Reizungen, deren die Sinne fähig sind. Der in seinem Leben so genuss- und bedürfnislose, jedes Wohlleben heftig abwehrende Karmeliter, der sich mit einem Kruzifix und einem Totenkopf als seinem ganzen Besitz begnügte und sich kümmerlich nährte, scheint doch in seiner Seele noch Raum für ein zweites — üppiges — Leben übrig gehabt zu haben.

Ueber diesen Erdenrest in seinem seelischen Leben täuscht er sich selbst, wenn er über alle diese Empfindungen einen spiritualistischen Schleier wirft. Mit der Sachkunde und dem Raffinement eines Kenners behandelt er alle Fragen der sinnlichen Liebe, allerdings indem er sie auf die geistige Liebe anwendet. Mit Behagen spricht er von dem „odobado vino", erzählt, wie dieser feurige Trank sich durch alle Glieder und Adern ausbreite und verteile, und bei der „cena que recrea y enamora" werden die erfrischenden und aphrodisischen Wirkungen einer Mahlzeit geschildert, wenn auch nur bildlich und mit Hinblick auf die liebende Seele. Aber auch für Genüsse feinster Art hat er eine wunderbar gesteigerte Fähigkeit der Empfindung. Wie weiss er die geheimnisvollen Zauber der stillen Nacht mitzufühlen und darzustellen! Mit der magischen Kraft des Dichters, wie sie uns nur einmal in der Weltliteratur, in Novalis „Hymnen an die Nacht" in gleicher orphischer Gewalt begegnet, verleiht er ihr die Fähigkeit der Sprache, die er mit seinem empfindlichen Ohr dann vernimmt. Da erzählt alles Geschaffene einzeln und gemeinsam von seinem Zusammenhang mit dem Schöpfer, jedes in seiner eigenen Sprache, um dann in einem herrlichen Tutti harmonisch zusammenzuklingen. „La musica callada", die schweigende Musik nennt er die Seele, weil die menschliche Vernunft diese unhörbaren süssen Laute und gleichzeitig auch die Ruhe des Schweigens geniessen könne. Und ebenso ahnt er jene Harmonien der Einsamkeit — „La solidad sonora" — die im Grunde genommen auch nichts anderes sind als jener geheimnisvolle Zusammenklang von Stimmen, die bei grosser feierlicher Stille wohl nicht das körperliche Ohr aber

der geistige Sinn in der Nacht vernehmen kann. Seine merkwürdige Empfänglichkeit für die sinnlichen Eindrücke und ihre Einwirkung auf die Seele, seine bewundernswerte Kunst, die psychischen Vorgänge zu analysieren, wird keineswegs deswegen geringwertiger, weil er sie seinen mystisch-religiösen Tendenzen dienstbar gemacht. Das Wesentlichste bleibt doch, dass er genau so wie die hl. Therese und die anderen Mystiker dieses Kreises, die Beschäftigung mit der Seele als eine wesentliche Aufgabe betrachtete, immer wieder ihre Regungen zu zergliedern suchte und dass die Mühen sie, wenn auch in ihrem Sinne, zu vervollkommnen, ihn zu neuen Erfahrungen in diesem Bereiche führten und dabei ihre Fähigkeiten überhaupt steigerten. Viele psychologische Anschauungen, die als Errungenschaft einer späteren Zeit gelten, sind hier schon ausgesprochen und sind nur durch ihre mystisch-dunkle Einkleidung und scholastische Verbrämung den Zeitgenossen nicht deutlich genug geworden, um in ihren geistigen Besitz übergehen zu können.

Es ist als ob das Entdeckungsfieber, das einige Jahrzehnte vorher noch die ganze Nation durchglühte, in diesen Kreisen sich auf die S e e l e konzentrierte. Jeder von ihnen machte seine Entdeckungsfahrten in diese unbekannten Regionen, suchte nach Schätzen und bemühte sich, die weisse Fläche auf den Karten der menschlichen Psyche durch neue Einzeichnungen auszufüllen. Wie die Astrologie der Astronomie, wie die Alchymie auch der exakten Wissenschaft der Chemie die Wege gebahnt hat, so hat die Mystik uns zu einer genauen Kenntnis unserer eigenen Seele verholfen. Es gibt keine Literatur, in der in einer ver-

hältnismässig so kurzen Spanne Zeit die Beschäftigung mit der Seele, das Zergliedern ihrer Potenzen einen solchen Umfang erlangt hatte wie in der spanischen der zweiten Hälfte des sechzehnten Jahrhunderts, und es gibt kaum eine Literaturgattung in Spanien, die nicht damals diese Strömung wenigstens soweit mitgemacht hatte, dass immer wieder von der „alma“ gehandelt und gesprochen wäre. Es liesse sich sehr leicht statistisch nachweisen, wie sehr die Verwendung dieses Wortes im Laufe weniger Jahrzehnte gewachsen, und während es z. B. Juan d'Avilla seltener verwendet und meist „anima“ und „corazon“ gebraucht, verschieben sich die Zahlen bei der hl. Therese und Juan de la Cruz in erdrückendster Weise zugunsten von „alma“. Auch die verschiedenen viel verbreiteten geistlichen Anleitungen zur seelischen Vervollkommnung, zur Selbstkenntnis und Selbstbeobachtung, diese Aufforderungen, die Seele zu sammeln, alles das hat dazu beigetragen, bei den Führern sowohl, wie bei den Geführten schlummernde psychische Kräfte zu erwecken und zu neuem Leben zu bringen. Nun schwirrt es nur so in den Schriften von „almas generosas“, „reales“, „secos“, „lindas“ usw., von inbrünstigen, verliebten, feurigen und schönen Seelen. Aber diese Seelen sind kein Gemeingut der christlichen Gemeinden, sondern ein persönlicher Besitz Einzelner und in ihren Eigenschaften differenziert. Im Gegensatz zu den Gebetsstimmungen, die sich in allgemein religiöse Empfindungen auflösten, wo die Gebete als Kultübungen galten, oder in der Kirche als obligater Anhang zu liturgischen Funktionen angesehen wurden, im Gegensatz zum toten Psalmodieren und dem mechanischen Hersagen von Doxologien,

haben wir es bei dieser religiösen Seelenbetätigung mit persönlich gefärbten Empfindungen zu tun, die sich zu innerlichen Erlebnissen auswachsen und ganz von den individuellen Lebenserfahrungen geformt werden. Wer die älteren Breviere kennt, weiss wie wenig diese Gebetsliteratur dem Gemüte entgegenkam und wie die Bemühungen Leo X. im sechzehnten Jahrhundert durch das Eindringen von Renaissancetendenzen fast eine Paganisierung der Gebete zur Folge hatten und dass erst das 1535 erschienene, von spanischen Einflüssen bestimmte „Breviarum sancti crucis" des Kardinal Quignonez es versucht hat für die Gebetspflicht das „et mente et corde" zu verlangen. [15] Nun war die Seele der Gläubigen geweckt worden, nun war man sich ihrer Fähigkeiten bewusst worden und nutzt sie zu persönlicher Bereicherung aus, die je nach der Individualität des Einzelnen nicht nur eine graduelle sondern auch eine qualitative Verschiedenheit zeigt. Man muss nur die geistliche Briefliteratur jener Zeit verfolgen, um zu erkennen, wie viele Abstufungen jetzt auftauchen. Das „Epistolario espiritual" des Juan d'Avilla,[16] das zum grössten Teil aus brieflichen Ratschlägen und Ermahnungen für kummervolle Frauen besteht, deren Seelenbeschwerden er zu heilen und zu lindern sucht, lässt bereits deutlich die grosse Expansion des innern Lebens ahnen, die dann in der Folgezeit noch mehr zunimmt, jene Erweiterung des Gemütlebens, das nicht mehr in kaltem Jammer, in fingierter Zerknirschung, ja nicht einmal in Entzückungen und ekstatischen Erhebungen sein Genügen findet, sondern das ganze innere Dasein im Einklang mit ihren Stimmungen zu bringen sucht.

Immer merkbarer wird ein starker elegischer Einschlag der Seelen, denen das Bewusstwerden von der Gegensätzlichkeit des realen und des religiösen Lebens eine schmerzliche Weltanschauung vermittelt, und die Empfindlichkeit gegen diese Disharmonie, die „amargura de la vida", die sich allmählich zu einer weltschmerzlichen Empfindsamkeit verfeinert. Es waren ja auch damals die günstigsten Vorbedingungen für diese Strömungen, es war ja das Zeitalter der „exercitia spiritualia", jene grossartige Disziplinierung der Seele, wie sie Ignaz von Loyola in genialer Weise mit feinster Kenntnis aller psychologischen Voraussetzungen zu einem wunderbaren System ausgebildet hatte. [17] Nur dass die Mystiker diese Methode in etwas abweichender Weise ausübten und die Seele nicht nur durch harte Denk- und Phantasiearbeit meisterten, sondern durch unbewusste Vertauschung von Zweck und Mittel sie geschmeidiger, weicher, empfänglicher und allen Regungen zugänglicher machten. Die Lehre des grossen Begründers des Jesuitenordens durch eine Art Trainierung die Seele zu wirklicher Empfindung der Sinneseindrücke zu bringen, hat ihre Wirkung auch auf die Gemüter der Mystiker nicht verfehlt, nur dass diese machtvolle Autosuggestion zur Erzielung sinnlich beseligender Stimmung verwendet wurde. Natürlich kommen auch Vorstellungen der Leiden Christi vor, aber selbst diese dienen zuletzt doch auch nur dazu, die angenehmen seelischen Emotionen, die ein starker Tränenerguss zur Folge hat, anzuregen, und wie die spätere Jesuitenkunst gerade durch die Erweckung der Sinnlichkeit die Seelen verwirren wollte, um sie dann ihren Zwecken dienstbar zu machen, so haben auch die Mystiker ihr psychisches Leben da-

durch angeregt, nur dass sie vor der letzten Konsequenz zurückscheuten und da Halt machten, wo die Jünger Loyolas nur eine Vorstufe sahen. Während diese die Affekte als eine Sprosse der Leiter ansahen, auf der die Seele zur höchsten Vollendung, zur Betätigung des Willens aufsteigt, sind die Mystiker an dieser Stelle stehen geblieben und sehen in der in Gefühlen und Trieben sich äussernden Seelentätigkeit, falls sie nur aufs Göttliche gerichtet war, sich befriedigt, auch wenn sie theoretisch nicht als das letzte Ziel betrachtet werden kann. Der grösste Teil ihrer inneren kontemplativen Fähigkeit war auf die Erzielung von solchen seelischen Erhebungen gerichtet, bei denen auch die rein körperliche Empfindung nicht leer ausging auf den vielleicht perversen Genuss, der sich beim Zustand der körperlichen Ohnmacht einstellte, auf den Reiz physischer Schwäche, die sich von der Seele aus dem Köper mitteilte. Die hl. Therese berichtet ja öfters von dem „deleite grandísimo y suave, casi desfallecer toda con una manera de desmayo, que le va faltando el huelgo y todas las fuerzas corporales“ [18], von jener ausserordentlichen und süssen Wonne, die fast zur Ohnmacht führt, zu einer Art Schwäche, die ihr den Atem raubt und alle körperlichen Kräfte aufhebt. Ebenso nimmt aber ihr Körper öfter an diesen wollüstigen seelischen Schmerzensempfindungen teil, die sie gerade wie die vielen „Beaten“ der damaligen Karmeliterklöster leidenschaftlich sich zu verschaffen suchte. [19] Die Empfindung der göttlichen Liebe durchdringt den „hombre interior y exterior“ den äusseren und inneren Menschen, wie wenn ein Oel von süssestem Duft bis ins Mark gelangen würde [20] und selbst die beglückende Einbildung der „Elevacion“, der Erhebung des

Körpers in die Luft, die sie manchmal hatte, übte ungeahnte Reize auf den Körper aus.

Aber selbst die Schüler und Nachfolger des Ignatius von Loyola haben öfter sich mehr den auf halbem Wege stehengebliebenen Mystikern genähert als ihrem Meister. Der Biograph Loyolas, Pedro de Rivadeneira hat z. B. in seinem „Flos Sanctorum“ [21], dessen erste Ausgabe 1599 erschien, die Geschichte der Heiligen in eine derart weichliche, sinnlich-sentimentale Darstellung gebracht, dass man wohl verstehen kann, wenn diese umfangreichen Foliobände in ihrem Ursprungslande sowohl als in Frankreich und Italien eine Lieblingslektüre der Frauenwelt wurden und sogar die Oktavbüchlein modischer Unterhaltungsliteratur verdrängten. Die Legenden der Märtyrer und Heiligen, die in den früheren Sammlungen ähnlicher Art, vor allem in dem sehr verbreiteten und geschätzten gleichnamigen „Flos Sanctorum“[22] doch vorwiegend apologetischen streng erbaulichen Charakter hatten, sind hier mit grosser Kunst in novellistische Form gebracht, in der uns die seelischen Zustände der Helden und Heldinnen mehr fesseln als die Zeugenschaft, die sie für den Glauben ablegen. Es ist eine kluge Berechnung, dass Rivadeneira seinem dreibändigen Werke eine Liste der Martern, die seine Heiligen zu erdulden hatten, summarisch vorausschickt [23], er braucht dann auf sie in seiner Darstellung nicht mehr soviel Gewicht zu legen. Umsomehr wird dann immer wieder von den „tiernas lagrimas“, den rührenden gefühlvollen Tränen, von der „ternura“, der Zärtlichkeit, von der „grande afección“, dem wonnigen Gefühl der „flaqueza“, der Schwäche gesprochen. Die einleitende Erzählung zu seiner „Vida

de Santa Maria Egipciaca" liest sich wie ein sentimentaler Roman des achtzehnten Jahrhunderts, [24] in der Legende der „Santa Agueda" [25] wird in einer bewegten, fast weinerlichen Sprache das Leid der Heiligen geschildert, die „Santa Liduvina" [26] vergiesst so viele Tränen, dass sie sich ihrer durch fünfzehn Tage lang nicht erwehren konnte, und ihr beunruhigtes Herz wird ihr dadurch so sehr gestärkt, dass sie von Gott nichts mehr begehrt, als dass er ihre Schmerzen, diese Quelle ihrer Tränen, vermehre. Das oft berichtete Wunder „que de las espinas cogiesse rosas" vollzieht sich nun meistens in der Form, dass sich die dornigen Schmerzen in wohltuende liebliche Empfindungen des Weinens wandeln.

Auch in der Ausmalung der sinnlichen Erregungen, die sich in der Liebe zu göttlichen Personen äussern, hat sich Rivadeneira gleichfalls keine Schranken auferlegt. Man braucht nur die Legende von der hl. Inez [26] zu lesen, um einen Begriff von der Vermischung aller dieser Vorstellungen zu gewinnen. Und es erscheint fast wie ein bedeutsames Zusammentreffen, wenn der Verfasser in seinem „Tratado de la tribulacion (1589) [27]" von der heilsamen Einwirkung des Leidens auf die Seele spricht und dabei das Wort „tribulacion" von dem lateinischen „tribulus", dem stachligen Unkraut Burzeldorn ableiten möchte. Aber gerade aus diesem Traktat ist deutlich zu erkennen, wie sehr sich im Laufe der Zeit die Anschauungen über das Leid gewandelt haben. Schon Juan d'Avilla spricht von den „Mártires espirituales" im Gegensatze zu den „Mártires verdaderos".[28] Auf fein organisierte Naturen — „las personas espirituales" — wirkte jetzt nur das „otro

género de tribulacion y desconsuelo más alto y más espiritual, que llega al alma y la atormenta y consume [29] —" der höhere und geistige Kummer ist es, der die Seele berühre, aufrüttle und verzehre. Also keine Martern durch Kreuz, Rad, Rost und Schwert, wie es uns die alten Hagiographen berichten, sondern geistiges und seelisches Dulden, das dann allerdings auch seelische Freuden und Genüsse zur Folge hat, die zuletzt in der wohltätigen körperlichen Emotion der Tränen und des Schluchzens ihren Ausdruck finden!

So formt sich immer deutlicher und klarer ein neues Ideal menschlicher Vollkommenheit. Noch sind nur die Umrisse zu erkennen, aber auch diese lassen schon merken, wie sich das ganze Bild gestalten wird. „Blandura" und „Mansodumbra", Weichheit und Linde, gelten jetzt als besondere Vorzüge des Charakters — werden sie doch vom Biographen des Rivadeneira, von dem Jesuiten Lainez, seinem Helden, als besonders rühmenswerte menschliche Eigenschaften beigelegt [30] — „Ternura" und „Lindeza del alma" Zärtlichkeit, Zartheit des Empfindens, Mitleid, Duldung der Irrenden und Fehlenden, alles dieses wird als besondere Tugend des Mannes gepriesen im Lande der Inquisition und der Maurenkämpfe in der Epoche eines Philipp II. Durch die Seele weht eben nun eine weiche milde Frühlingsluft!

Zu solchen Ausläufen hat es die spanische Mystik des sechzehnten Jahrhunderts allmählich gebracht. Ihre Entwicklung ist ja, wie schon aus der bisherigen Darstellung sich ergeben hat, eine durchaus eigenar-

tige und selbständige. Ihre Wege und Ziele weichen wesentlich von den Richtungen der älteren in den europäischen Hauptländern verbreiteten Mystik ab. [31] Unter scheinbar gleichen Erscheinungsformen bieten sie bei näherem Zusehen doch ein anderes Bild. Wie sonderbar es klingen mag, so ist sie, obgleich immer wieder das Löschen des „fuego de la sensualidad" als ein wesentlicher Programmpunkt verkündet wird, doch auf sinnlichen Grundlagen aufgebaut. Diese Menschen empfinden nicht mehr in Abstraktionen, sondern holen sich die Anregungen aus sinnlichen Vorstellungen. Ein zeitgenössischer Autor, der als Epistolograph berühmte Antonio Perez, hat in seinen Briefen (1609) es sogar versucht, die Seele analog dem Körper mit Sinnen auszustatten. „El alma tiene sus instrumentos, á manera de sentidos, eficaces mas que los corporales" die Seele habe ihre Werkzeuge in der Art der Sinne, aber wirksamer als die körperlichen. In einer „tabla de sentidos del alma", die er entworfen, hat er das „entendimiento, la fe, la consideracion, la memoria, la caridad" dem Gesichts-, Gehör-, Geruch-, Geschmack- und Tastsinn des Körpers entsprechend als fünf Sinne der Seele zugewiesen. [32]

Keinen der spanischen Mystiker bewegt etwa die Frage nach dem Warum der zeitlichen Dinge, nach dem Wozu des Lebens. Ihnen fehlt auch die leiseste Regung eines jeglichen Skepticismus. Der Antrieb zu mystischer Vertiefung war bei ihnen aus historischen Voraussetzungen, aus praktischen Erwägungen, erwachsen. Er ist das Produkt der Gegenreformation. Alle jene, die in der Verfolgung der Ketzer allein nicht ihr religiöses Genügen fanden und sich nach einem vertieften Glauben sehnten, suchten

in einem reichen inneren Leben, in einer intensiveren Beschäftigung mit der Seele Befriedigung. Eine — ihnen nicht immer bewusste — Abwehr der auf öde Werktätigkeit gerichteten Bestrebungen der damaligen Kirche hat in ihnen den Drang nach einer edleren Betätigung genährt. Es ist kein Zufall, dass die zwei Hauptvertreter der spanischen Mystik, Therese von Avilla und Juan de la Cruz eine Reform des Klosterlebens anstreben und die andern, wie Luis de Granada, Luis de Leon, Pedro d'Alcantara diese Bestrebungen mit herzlichster Wärme begrüssten und zum Teil zu fördern sich bemühten. Waren nun auch zwar diese Reformen auf eine noch strengere Observanz gerichtet, forderten sie auch eine noch radikalere Askese, so hatten sie doch, was sie ihren Anhängern auf der einen Seite an gröberen consistenteren Freuden des gemeinen Lebens genommen hatten, ihnen andererseits reichlich ersetzt. Der Vereinfachung des äusseren Lebens stellen sie die Bereicherung des innern entgegen. Sie schaffen sich durch eine erhöhte Tätigkeit der Einbildungskraft und der Seele mit Unterstützung sinnlicher Vorstellungen ein reiches psychisches Genussleben. Ihre Kontemplation ist, wenn sie nicht durch krankhafte Erregung zu Visionen und Ekstasen künstlich gesteigert wird, in der Regel ein behagliches Dahindämmern in Vorstellungen von sinnlichem Reiz. Es ist kein Enthusiasmus im antiken Sinne keine dionysische ἄπλοστς, sondern eine träumerische Versonnenheit, in der die Seele schwelgerisch geniesst und dadurch mehr zu ihrem Rechte kommt, als in den normalen Lebensverhältnissen. Was früher noch einen metaphorischen Sinn im re-

ligiösen Leben hatte, erhält nun in der Phantasie dieser Mystiker einen Schimmer von Wirklichkeit, der vollständig genügt, um bei ihnen Lustempfindungen von grosser Intensität auszulösen. Die Welt, die sie sich in ihrer Seele erbauten, ist, wie sehr sie es auch theoretisch leugnen mögen, keineswegs transcendental. Sie ist vielmehr eine verklärte diesseitige Welt, eine Welt, die sich vom wirklichen Leben nicht ganz loslösen kann, die sich auf Lebenserfahrungen stützt. Durch eine scheinbar einfache Operation, in dem sie alle ihre sinnlichen Empfindungen als spirituelle ausgeben und sie angeblich aus der Sphäre der greifbaren Wirklichkeit emporheben, ermöglichen sie es sich selbst, sich ohne Skrupel sinnlich auszuleben. Die Bernardinische Lehre von den vier Stufen der Liebe, die ja wahre Verheerungen in der mystisch-asketischen und Erbauungsliteratur angerichtet hat, ist hier dem Anschein nach beibehalten. Auch sie predigen den Aufstieg von der fleischlichen Liebe zur geistigen, die in Gott aufgeht und den Menschen dadurch „vergottet". Aber trotzdem ist der sinnliche Ursprung dieser, sich selbst vergessenden, in Gott aufgehenden Liebe hier nicht ganz zu verwischen und wie in einem Palimpsest lesen wir unter den deutlichen Schriftzeichen, die jene Liebe preisen, in schwächerer Schrift den Satz aus den Episteln: „Quia carnales sumus et de carnis concupiscentia nascimur, necesse est vel amor noster ex carne incipiat . . . ." Die merkwürdige Mischung von Heilsverlangen und der Sehnsucht nach seelisch-sinnlichen Genüssen äussert sich auch in der starken Betonung der Forderung der Schönheit als Grundbedingung der Liebe und indirekt auch des Glaubens. Schon Juan d'Avilla hat

in seiner Schrift „Audi filia“ den Grundsatz betont: „Hermosura para la amar“, die Schönheit führe zum Lieben, und aus solchen Vorstellungen, noch durch die Forderung der Harmonie der seelischen Kräfte verstärkt, hat sich allmählich das Ideal der schönen Seele entwickelt, ein Begriff, den Juan de la Cruz sogar superlativisch zur „alma hermosissima“ gesteigert hat.[33] Zu dem rein sinnlichen ist also auch ein ästhetisches Element dazugetreten. Die „perfección“, die Vollkommenheit, dieses hohe Ziel, das alle spanischen Mystiker anstreben, setzt sich aus Tugend und Schönheit zu einer Art ethischer Eurythmie zusammen, die nicht nur im Himmel sondern auch auf Erden Wohlgefallen erweckt. „Que es perfecto y hermoso“, was nach der Theorie identisch ist — „es agredable, amable, y abacible“, wer vollkommen und schön ist, erklärt Fray Jeronimo Gracian in seiner Definition der „schönen Seele“,[34] der ist auch anmutig, liebenswert und lieblich.

Diese Vereinigung von Sinnlichkeit, Tugend und Schönheitstrieb erhält noch durch den „sosiego“ — durch die Gelassenheit die aus der contemplativen Lebensweise resultiert, eine weitere Bereicherung, die ihr eine besondere neuartige Färbung, einen melancholischen Grundcharakter verleiht. Die Seele wird dadurch nicht geradezu passiv, aber immerhin zurückhaltend, wo es sich um starke innere Aktionen handelt. Heroismus und grosse Tragik sind ihr fremd. Ein gewaltiges Pathos, grosse aufrüttelnde Empfindungen sind ihr unbekannt. Die Seelenschönheit begnügt sich im Gefolge schwacher Gefühlserhebungen zu erscheinen, die Seelen sind nur zarten Regungen geöffnet,

deren Existenz schon an und für sich als Genuss empfunden wird. Der Zorn der Seele, von dem z. B. der deutsche Meister Eckhardt spricht, ist ihnen fremd. Sie hat nicht das rote erregte Gesicht, das uns der deutsche Mystiker so lebhaft schildert. Hier blickt uns ein mildes, sanftes Antlitz entgegen, in dem der Schmerz nur zarte Furchen eingetragen hat. „Dulzura y suavidad", das damals viel gebrauchte Schlagwort, ist das Kennzeichen dieser Stimmungen, die sich allmählich in empfindsame Weichheit und Schwäche auflösen. Trotzdem sie virtuos immer nur ein und dasselbe Thema variieren, hat doch diese ununterbrochene und intensive Beschäftigung mit der Seele, diese psychologische Selbstzergliederung neue Abstufungen der Liebe und des Gemütslebens gezeitigt. Und so haben die Visionen und Ekstasen, dieser „vuelo de espiritu", der Geistesflug der Heiligen der Seele Offenbarungen gebracht, die auch für das weltliche Leben von bestimmendem Einfluss wurden, die psychischen Errungenschaften sind aus den Höhen des religiösen Lebens in die Sphären des alltäglichen Daseins übertragen worden und haben dadurch auch für die künstlerische Kultur die weittragendste Bedeutung gewonnen.

Nicht zum wenigsten hat zu dieser extensiven Steigerung des psychischen Lebens die Verbreitung, Vermehrung und eifrige Pflege der mystischen Literatur beigetragen, die jetzt, angespornt durch die erzielten Erfolge, zahlreiche Nachbeter und Nachtreter der bewunderten Vorbilder grosszieht. All die eigenartigen Erscheinungsformen der Mystik, all die sinnlich religiösen Grundstimmungen, die von den geistigen Führern dieser Bewegung geschaffen wurden, werden jetzt von den minderbegabten oder minder-

ursprünglichen Nachfolgern weiter ausgeführt, mit reicheren Einzelheiten ausgestattet, noch enger mit dem wirklichen Leben in Verbindung gesetzt, und dadurch erst zu allgemeinster Wirkung gebracht Was bei der hl. Therese und Juan de la Cruz noch den Stempel ihres eigensten Wesens und der Ursprünglichkeit trägt, erscheint ein paar Jahrzehnte später z. B. bei Luis de la Puente schon als Routine. Die von den Führern oft selbst eingestandene Unklarheit ihrer Darstellungen, die sie mühsam durch Bilder und Vergleiche aufhellen wollen, fehlt bei den jüngeren Nachfolgern. Man macht es jetzt den Seelen immer mehr bequem, den Weg jener idealen christlichen Vollkommenheit zu betreten, der in der Seelenschönheit gipfelt. Die Fülle der „Perfektionsliteratur" ist jetzt kaum zu übersehen. Alle Orden bemühen sich mit derartigen Anweisungen um den Seelenfang. Allen voran die Jünger des hl. Ignatius. Die einen wie z. B. Joh. Eusebius Nierenberg, der Rivadeneiras „Flos Sanctorum" ergänzt hatte, indem sie sich bemühten, den besten und kürzesten Weg zur Vollkommenheit zu gelangen, klarzulegen. Die andern, wie z. B. der schon erwähnte Luis de la Puente, der in seinem Buche „De la perfeccion del Christiano en todos sus estados" (1612—14) in vier Quartbänden eine ausführliche Anleitung bietet, indem sie den Gläubigen durch eingehende Unterweisung für alle Lagen des Lebens Mittel und Wege zur Erlangung der Vollkommenheit weisen. In dem „Guia espiritual" wird mit grösster Deutlichkeit fast banausich vom Gebet, von der Meditation, der Kontemplation, von den „divinas visitas", von den ausserordentlichen Gnadengaben ge-

handelt, und selbst in der „Meditacione de los mysterios de nostra santa fe, con la pratica de la oracion mental sobra ellas“ (1613) desselben Verfassers fehlt jener Hauch poetischen Geistes, jene Glut der erlebten Leidenschaften, aber er wirtschaftet so geschickt mit dem von den grossen Vorläufern ererbten Gute, dass er als ein ernstlicher Mitbewerber um das Verdienst, die Mystik popularisiert zu haben, angesehen werden muss. Die kleine zierliche und gekürzte Ausgabe des letztgenannten Werkes, das „Compendio de las meditaciones“[35] gehörte zu den Lieblingsbüchern der spanischen Damen, und in einer drastischen Satire gegen die Mystik, die schon aus dem Jahre 1621 stammt, in der „Virtud a la uso, y mystica a la moda“ von Don Fulgencia Afan de Ribera[36] wird sein Autor schon als eine der mystischen Autoritäten in einem Atem mit der hl. Therese genannt. Ebenso hat auch die geistliche Dichtung alle noch dunklen Bilder und symbolischen Vergleiche schärfer ausgeprägt und die „Musa decima“ die mexikanische Nonne Soror Juana Ines de la Cruz hat in ihren „Poesias lyrico-sacras“[37] alle sinnlich erotischen Vorstellungen nur noch sinnlicher gestaltet und vergleicht nun Gott auf dem Throne einem „esposo galan“ im Ehebette, dem sich die Kirche wie eine Braut in die Arme seiner Liebe lege.

Con que el dio, que la esposa
Llega á su feliz union
Celebra Christo sus bodas
En el talamo del Sol usw.

Unter dem Einflusse des „estilo culto“ werden alle Bilder detaillierter und schärfer. Jetzt heisst

schon der Mensch ein „Cadaver con alma“[38]. Aber einerlei! Die Seelen waren geöffnet nicht nur für die Einwirkungen religiöser Empfindungen, sondern auch für die Eindrücke des Lebens, die sich ihnen zunächst in geistlicher Einkleidung näherten, um dann allmählich ohne jede Einschränkung ihnen zugänglich zu werden, und ihre Empfindlichkeit bis zum Krampfhaften zu steigern, das persönliche Eigenleben mit kleinlichen Gemütserregungen zu belasten und zu überladen. So kommt es, dass im Laufe der Entwicklung auch die Dichtung immer mehr von dieser Bewegung ergriffen wird, dass auch sie eine erhöhte Sensibilität zeigt, und für das Seelenleben man könnte sagen in der Sprache die dynamischen Zeichen verwendet, die ja ungefähr um die gleiche Zeit in Spanien auch für die Abstufungen der Tonstärke in der Musik eingeführt worden waren.

Die Grenzen dieser Empfindungsreihen wurden allmählich so sehr verwischt, dass man wie bei dem Titianischen Bilde in der Villa Borghese, bei der Deutung schwanken könnte, welches die himmlische und welches die irdische Liebe sei. Dass sich auch die unmittelbar Beteiligten damals darüber nicht ganz klar waren, beweisen nicht nur die Berichte ausländischer Reisender, sondern auch die immer strenger ausgebildeten Klosterverordnungen und die immer wieder erneuten Warnungen vor dem Missbrauch der Sprechgitter, durch die nicht nur erbauliche Reden, sondern oft auch unheilige Blicke und Liebeswerbungen gewechselt wurden. Nicht bei allen kam es zu jenem ekstatischen Raptus wie bei der h l. Therese und Juan de la Cruz, die im Kloster der Menschwerdung in Avilla während eines erbaulichen Gespräches von beiden Seiten des sie tren-

nenden Gitters in die Luft emporgehoben wurden. Oft genug haben ein paar kräftige Arme den Nonnen darüber hinweggeholfen, und manche dieser himmlischen Entzückungszustände haben, ohne besondere Umwandlungen durchzumachen, auch eine Art „Encarnacion" erlebt. Vielleicht bestand sogar gerade in dieser Unklarheit der Empfindungen der besondere Reiz, den diese frommen Uebungen auf die Seelen ausübten und die nicht nur von den immer sich mehrenden Kandidatinnen der Kanonisation sondern auch von den Damen der vornehmsten Gesellschaftsklassen eifrig gepflegt wurden.

Die Mystik war allmählich M o d e geworden, ihr Kontagium verbreitet sich namentlich in der Frauenwelt mit der Ansteckungsvirulenz einer Seuche. Bei der eigenartigen Lebensweise der Spanierinnen, die hinter verschlossenen Haustüren eine Art Haremsdasein führten, während ihre erregbare Phantasie sie mächtig ins Leben riss, bei dem Kampf, den die fast fanatische leidenschaftliche Eifersucht der Ehemänner mit dem Lebensdurst ihrer Frauen beständig führte, bei den Versuchungen, die sich an die vergitterten Fenster wagten, wo oft ein Blick aus glühenden oder schmachtenden Augen mit dem Leben des damit Beglückten bezahlt werden musste, war der Nährboden auch für die psychische Abenteuerlust, für diese reizvollen Mischungen von Angst und Sehnsucht, die dieses neue Leben mit sich brachte, besonders günstig geworden. Die Welt, die ihnen hier geboten wurde, war ja nicht mehr diejenige, die ihnen die polternden Moralprediger vormalten, sondern eine, in der selbst die Kämpfe mit den Leidenschaften und dem Dämon, der die irdische Lust rege und wach hält, ihre Reize hat. Aufregende Genüsse, süsse Schmerzen, unsagbare

Wonnen, ein Seelenleben in dämmernder Schönheit und berauschenden Illusionen lockte sie! Man erschauerte da nicht mehr in Golgathaphantasien, warf sich nicht mehr vor dem bluttriefenden abgehärmten Körper, der verwesten Gestalt des Erlösers in Zerknirschung zu Boden, sondern blickte zu ihm als dem in Schönheit strahlenden Geliebten auf, streckte die Arme sehnsüchtig nach ihm aus und genoss in Träumen, die für diese erregbaren Sinne sich zu Wirklichkeiten gestalteten, beseligende Stimmungen, die das Blut heisser fliessen machten und auch dem Körper sich mitteilten. Für solche geistig-sinnliche Regungen konnten schon selbst manche Opfer an Behagen gebracht werden, konnten selbst Geissel und Cilicium nur stimulierend wirken.

Kein Wunder, wenn sich die Frauenklöster füllten, Mütter, Gattinnen und Töchter aus den höchsten Ständen, Heimat und Haus heimlich oder wider den Willen der Ihrigen verliessen, um dieses neue Dasein voll wunderbarer seelischer Erlebnisse und Abenteuer bis auf die Neige geniessen, ihre Seelenromane ungestört erleben zu können.

Durch die wachsende Verbreitung dieser modischen Mystik, der sich immer weitere Kreise zuwandten, tritt aber bald auch eine Verflachung dieser Bewegung ein. Was sie an Ausdehnung gewinnt, verliert sie an Stärke. Was früher bei einzelnen auserwählten schöpferischen Individualitäten die Form von seelischen Erfahrungen, Erkenntnissen und Einsichten angenommen hatte, schwächt sich allmählich bei der grossen Menge zu unklaren Ahnungen und Schattenspielen der Phantasie ab. Die Christophanien der Ekstase werden zu traumhaften Erscheinungen,

die in halbwachen Zuständen mehr empfunden als gesehen werden. Die Visionen und Entzückungen stumpfen sich zu Ahnungen ab. Das Leben ein Traum! Schon lange, bevor Calderon in seinem „Auto sacramentale“ und in seinem gleichnamigen Drama die Gleichung „la vida es sueño“ verkündet hatte, wird dieser Gedanke, der sich bis auf die Homilien des Johannes Chrysostomus zurückverfolgen lässt, von den Popularmystikern wiederholt ausgesprochen, und in solchen freien Spielen der Einbildungskraft, die sich ihre Anregungen aus dem leidenschaftlichen Empfinden holt, leben sich die mystisch-afficierten Menschen aus. Aber bald wird es ihnen auch bewusst, wie sehr dieses Traumdasein in Widerspruch zur wirklichen Existenz steht. Die feine Sensibilität, die sie sich in einem reichen und bewegten Seelenleben erworben haben, macht sich schmerzhaft in der realen Existenz bemerkbar. Die Betäubung des Intellekts durch die Phantasie hat eine Entfremdung von der Wirklichkeit zur Folge. Es kam immer mehr zu einem Zusammenstoss zweier sich feindlichen Weltanschauungen, die Seelen waren um einen platonischen Ausdruck zu gebrauchen, „gefiedert“ geworden, nun hängt sich die Welt des Alltäglichen wie ein schweres Gewicht an sie und hemmt sie in ihrem Fluge. Ihre Affekte hatten durch die Abkehr vom wirklichen Leben eine Umformung erlitten, die sich mit den Forderungen der Welt nicht vertragen konnte. Und so begann denn eine Empfindlichkeit, eine Wehleidigkeit gegen diese Hemmnisse sich immer deutlicher zu entwickeln, die ersten Regungen jenes „Desengaño“ sich zu melden, jenes schwermütige Gefühl der Enttäuschung, jetzt begann jene melancholische Resignation sich einzu-

stellen, die den Kampf, den das Herz, die Empfindung, die Phantasie über die nüchternen Forderungen des praktischen Lebens führen mussten, als aussichtslos aufgibt. Es war nur zu verständlich, dass der Apostel der Weltklugheit, Baltasar (Lorenzo) Gracian[39], als eine des ersten Regeln der „Arte de Prudencia" in seinem „Oraculo Manual"[40] seinen Zeitgenossen die ernste Mahnung zurief: „Templar la imaginacion"! — — Sie sollten die Einbildungskraft zügeln! Sie übe eine tyrannische Gewalt über uns, sie sei nicht mit der blossen Spekulation zufrieden, sondern greife tätig ein und unterjoche das Leben, indem sie es bald heiter, bald trübselig gestalte, je nach der Torheit, die sie biete, sie mache die Menschen bald unzufrieden, bald von sich selbst erbaut, sie gaukle dem einen fortwährend Qualen vor und werde dadurch der häusliche Henker dieser Toren, anderen täusche sie Seligkeiten und wunderbare Abenteuer vor.

Aber die „Prudentissima sindere-sis"[41] die überaus weise sittliche Urteilskraft, die zu dieser Enthaltsamkeit nötig war, konnte wohl ein Mann von dem scharfen Skepticismus und der Lebenserfahrung eines Gracian predigen, aber er war, wiewohl er zahlreiche Vorgänger und Anreger hatte, doch noch nicht — um seinen eigenen Ausdruck zu gebrauchen — der „Hombre en su siglo", nicht der Mann seines Jahrhunderts, um sofort in dieser Richtung wirken zu können. Für ihn war das „mejor siglo" gekommen, als ihn Schopenhauer zu seinem Lieblingsschriftsteller erklärte, um die Zeit als die spanische Mystik blühte, war für diese berechnete und berechnende gesellschaftliche Ethik noch nicht der Boden genügend vorbereitet und

die Menschen seiner Zeit begnügten sich mit einem seelischen Missbehagen, mit einem „Desengaño", wo er in einem entrüsteten Pessimismus sich mit einer Art verhaltenen Ekel die Schwächen und das Jämmerliche der menschlichen Natur fürs Fortkommen nutzbar machen wollte.

„Tienen las cosas su vez". Die Dinge haben ihre Zeit — heisst es an derselben Stelle, aber auch die Stimmungen haben ihre Periode, ihre Mode gehabt, die nicht durch noch so schlaue Lebensregeln überwunden werden konnte. Vielmehr steigt uns aus seinen eigenen Schriften ein bestimmter menschlicher Typus auf, der gewiss schon damals sehr verbreitet war, da ihn dieser Praktiker der Klugheit sonst nicht der Beachtung und Polemik wert gefunden hätte, ein Typus, der sich als eine Weiterentwicklung jener Menschengattung erweist, die sich durch das geistlich-sinnliche Phantasieleben beeinflusst und bestimmt zeigt. Das Herz oder was man damals darunter verstand, der ganze Komplex des Gemütslebens, gilt nun als der wesentlichste Faktor der menschlichen Existenz. In Gracian's „Moral antonomia del hombre"[42] wird es als der wichtigste Teil des menschlichen Körpers proklamiert. „Corazon el Rey de todos los demas miembros" und seine etymologische Ableitung vom Lateinischen „cura" deutet klar auf die Stimmungen hin, die dem Herzen als normal zugeschrieben werden. Die „Schatzgräber des Herzens", die „Zahories del corazon" werden leicht die damals vorherrschenden Symptome der „Vida sensitiva", die leichte Reizbarkeit der Seele, die innere Zärtlichkeit, die „gala interior", die Selbstanschauung der Seele, die „ojas humorales", die feuchten Augen, die „cor-

tezza del animo", jene religiösen zu einer Lebenskunst gesteigerten Empfindungen gefunden haben, die um jene Zeit die Spanier beherrschten, kurz alle jene Eigenschaften, die selbst dieser zynische Verächter menschlicher Schwäche nicht ohne einen gewissen geheimen Respekt wieder zu einem Gesamtbegriff zur „A l m a h e r m o s a" zur „s c h ö n e n S e e l e" zusammengefasst hat.

Die Weiterentwicklung dieses Begriffes in der Romanliteratur, der Einfluss, den er auf die innere Ausgestaltung des Menschen im Roman und durch ihn auf das wirkliche Leben ausübte, wird der Gegenstand besonderer Behandlung sein.

Anmerkungen

I.

[1] Vergl. Stanislao Fraschetti: Il Bernini la sua vita, la sua opera, il suo tempo con prefazione di Adolfo Venturi. Milano 1900, S. 176—178, wo auch eine leidlich gute Abbildung des Kunstwerkes enthalten ist. Eine vollständige Ikonographie der Heiligen ist leider nicht vorhanden. Soweit ich die ihr gewidmete Literatur kenne, und ich glaube nicht, dass mir bei der Beihülfe, die ich Henri de Curzons Bibliographie Thérésienne Paris 1902 zu danken habe, etwas Wesentliches entgangen ist, hat auch noch Niemand den Versuch gemacht, den starken Anregungen, die die heilige Therese der Kunst gegeben hat, nachzugehen. Und doch wäre es eine ebenso willkommene als dankbare Aufgabe, festzustellen, wie sich Maler und Plastiker zum Problem der modernen Heiligen verhalten. An Material dafür dürfte es nicht fehlen, haben ja nicht nur die Spanier und Italiener, sondern auch Rubens und dann die Franzosen, ich erinnere nur an P. Mignard und an das berüchtigte libertinistische Theresienbild von Santerre, sich immer wieder an diese Aufgabe gewagt. Für Bernini hat es W. Weibel in seiner Schrift »Jesuitismus und Barockskulptur in Rom« Strassburg 1909, die mir erst nach Abschluss meiner Arbeit bekannt wurde, versucht, und die Abhängigkeit des Künstlers von den literarischen Quellen nachgewiesen. — Ob etwa die Vida de S. Teresa de Jesús, ilustrada con 18 láminas . . . y textos de sus escritos y de otros autores célebres bayo la dirección de don Vic. Lafuente. Madrid 1882 auch ikonographisches Material bringt, konnte ich leider nicht feststellen.

2 Vergl. H. Taine: Voyage en Italie. Huitième Edition. Paris 1896. Tome I. P. 298 ff.

3 Vergl. Acta Sanctorum Octobris . . . Tomus VII Octobris. Quo dies decimus quintus et decimus sextus continentur. Pars prior. Bruxellis MDCCCXLV. S. 287 und öfter.

4 Vergl. Albrecht Dieterich: NEKYA. Beiträge zur Erklärung der neuentdeckten Petrusapokalypse. Leipzig 1893, S. 43.

5 Vgl. Taine a. a. O. S. 298 »On n'a jamais fait de roman si séduisant et si tendre«.

6 Vergl. E. v. Dobschütz: Der Roman in der altchristlichen Literatur. Deutsche Rundschau. Berlin 1902. XXVIII. Jahrgang. S. 87 ff. Ferner: Hypolyte Delehaye S. J. Bolandiste, Les Légendes Hagiographiques. Deuxième Edition. Bruxelles 1906. S. 4 f.

7 Vergl. Erwin Rohde: Der griechische Roman und seine Vorläufer. Leipzig 1876, S. 432 ff.

8 »Das Vertauschen der Herzen ist fast eine Redeweise hingebendster Liebesgemeinschaft geworden« meint Hase in seinem meisterhaften Heiligenbilde »Caterina von Siena« (vergl. Karl von Hase's Werke Bd. V. Erster Halbband: Heilige und Propheten. I. Abteilung Heiligenbilder. Leipzig 1892, S. 174), man darf aber wohl hinzufügen »und schon vorher gewesen«. Hase schätzt meines Erachtens die Bildungsmittel der Heiligen viel zu gering ein. Aus dem römischen Brevier und aus einem Bibelauszug allein lässt sich weder die Fülle der in der älteren mystischen Literatur leicht zu belegenden Vorstellungen und Gedanken noch auch die bilderreiche, wunderbar geschmeidige Ausdrucksform schöpfen. Es ist hier nicht der Ort, auf die vermutlichen Bildungsquellen der Heiligen hinzuweisen. Zweifellos ist ihr Vieles durch den Verkehr mit Personen der gebildeten Stände zugeflossen.

9 Vergl. Hase a. a. O. S. 267.

[10] Vergl. Acta Sanctorum Aprilis Tomus III S. 906 B, wo sie allerdings die beiden Arten der Visionen coordiniert »post multas visiones mentales et etiam corporales«.

[11] Vergl. Leggenda minore di S. Caterina da Siena e lettere dei suoi discepoli. Scritture inedite pubblicate da E. Grottanelli. Bologna 1868 (Collezione di Opere inedite o rari dei primi tre secoli della lingua) Bd. I S. 485.

[12] Um wie viel ungewöhnlicher klingt z. B. der gleiche Gedanke in der Form, die ihm ihre Namensschwester, die heilige Catarina de' Ricci gegeben. »Diceva spesso: Dio è geloso dell' anime nostre: onde non vuole che altri, fuor di lui, sia amato da noi.« Vergl. Le lettere spirituali e familiari di S. Catarina de' Ricci, Fiorentina Religiosa Dominicana in S. Vincenzo di Prato. Raccolte e illustrate da Cesare Guasti. Prato 1861, S. 468.

[13] Vergl. Die wahre Braut Christi, oder Heilige Kloster-Frau. In Italienischer Sprache abgefasset von R. P. D. Alphonso de Liguori . . . Anjetzo zu mehreren Seelen-Gebrauch übersetzet von P. Bernardo Hippen. Augsburg 1764, Bd. I S. 485 f.

[14] In den »Dialogi sette del Reverendo Patre Frate Bernardino Ochino Senese Generale di Frati Capuzinni . . . . Venezia MDXXXXII. und zwar im ersten der »Dell' innamorarsi di Dio« handelt. Vergl. Bernardino Ochino von Siena. Ein Beitrag zur Geschichte der Reformation von Karl Benrath. Leipzig 1875, S. 88.

[15] Vergl. H. Günther: Legenden-Studien. Köln 1906, S. 7 und öfter.

[16] Vergl. Hermann Usener: Legenden der Pelagia. Festschrift für die XXXIV. Versammlung Deutscher Philologen und Schulmänner in Trier. Bonn 1879. Jetzt auch ohne die Texte abgedruckt in »Vorträge und Aufsätze« von Hermann Usener. Leipzig und Berlin 1907, S. 191 ff.

[17] Dass schon der heilige Augustinus diese Erzählungstechnik übte, führt L.-Cl. Delfour aus in seiner Untersuchung: De narrationibus quae sunt in Sancti Augustini sermonibus. Thesim proponebat Parisiensi Litterarum Facultati, Paris 1892, S. 55 f.

[18] Neben Albrecht Dieterich: Eine Mithrasliturgie, 3. Aufl., Leipzig 1909, vergl. noch Eugen Fehrle: Die kultische Keuschheit im Altertum. Erster Teil. (Heidelberger Dissertation) Naumburg a. S. 1908, wo auch die übrige Literatur zu dieser Frage verzeichnet ist.

[19] Vergl. Poetas Castellanos al siglo XV: Vida de Santa Maria Egipciaca (Biblioteca de Aut. Españoles LXVII, S. 307 ff.). Mussafias Nachweis, dass diese spanische Fassung der Legende auf eine altfranzösische Quelle zurückgehe (vergl. Über die Quelle der altspanischen »Vida de S. Maria Egipciaca« Sitzungsberichte der phil. hist. Klasse der Kaiserl. Akademie der Wissenschaften Bd. XLIII. Wien 1863, S. 152 ff.) mindert nicht die Bedeutung dieser Dichtung für die Fortbildung dieser Motive und Stimmungen in Spanien.

[20] Ebenda S. 311.

[21] Ebenda S. 103—131.

[22] Ebenda S. 225—282, wo aber das Werk den von den späteren Forschern abgelehnten Titel trägt »Libro de cantares de Joan Roiz, Arçipreste de Fita«. Vergleiche auch neben der ausführlichen Analyse, die L. Clarus in seiner Darstellung der spanischen Literatur im Mittelalter, Mainz 1846, Bd. I S. 398 ff. und Ferdinand Wolf, Studien zur Geschichte der spanischen und portugiesischen Nationalliteratur, Berlin 1859, S. 96 ff. geben noch Menéndez y Pelayo in den Origines de la Novela Tomo I, Madrid 1905, Introduccion S. XCVI ff.

[23] Biblioteca de Autores Españoles, Bd. XXVII, S. 407.

[24] Vergl. Paul Rousselot: Les Mystiques Espagnols. Maïon de Chaide, Jean d'Avila, Louis de Grenade, Louis de Léon, Ste Thérèse, S. Jean de la Croix et leur Groupe. Paris 1867, S. 120.

[25] Selbst in seinen Briefen tritt uns diese Anschauung mit einer fast elementaren Wucht entgegen. Vergl. u. A. seinen siebzehnten Brief »A un religioso, animándole al perfecto amor de Dios« in seinem Epistolario espiritual. Biblioteca de Autores Españoles, Bd. XIII, S. 310f. — Ferner den Brief an die heil. Therese, ebenda S. 335f.

[26] Diese herrliche Dichtung fehlt in der sonst so verständnisvollen Auswahl der Biblioteca de Autores Españoles, Bd. XXXVII. Ich zitiere sie nach der von C. B. Schlüter und W. Storck veranstalteten Ausgabe: Obras poéticas proprias de Fray Luis Ponce de Leon. Monastero. MDCCCLIII, S. 42 (mit gegenüberstehender deutscher Übertragung).

[27] Ebenda S. 140.

[28] Vergl. Rousselot, a. a. O., S. 162.

[29] Obras del V. P. M. Fray Luis de Granada, con un prólogo y la vida del autor por Don José Joaquin de Mora. Tomo primero. Madrid 1871, S. 134 (Biblioteca de Autores Españoles, Bd. IV).

[30] Vergl. Luis Ponce de Leon, a. a. O., S. 197 ff.

[31] Vergl. Escritores del Siglo XVI, Tomo segundo. Madrid 1872, S. 247 (Biblioteca de Autores Españoles, Bd. XXXVII).

[32] Luis Ponce de Leon, a. a. O., S. 166.

[33] Vergl. Escritos de Santa Teresa. Añadidos é ilustrados por Don Vicente de la Fuente. Tomo primero. Madrid 1877, S. 17ff (Biblioteca de Autores Españoles, Bd. LIII).

[34] Ich kenne dieses Bild nur aus der trefflichen Reproduktion, die dem ersten Bande der schwärmerisch apologetischen Theresienbiographie der anglikanischen Gabriela Cunninghame Graham: Santa Teresa, being some account of her Life and Times, London 1894, beigegeben ist.

[35] Das Bild ihrer fast elementaren Wirkung auf die geistige Kultur Frankreichs im siebzehnten Jahrhundert werde ich im zweiten Bande meines »Empfindsamen Romans. in Frankreich« wenigstens in Umrisslinien zu entwerfen suchen. Für Deutschland ist diese Arbeit trotz der verdienstvollen Untersuchung von Adam Schneider: Spaniens Anteil an der deutschen Literatur des 16. und 17. Jahrhunderts. Strassburg 1897 noch zu leisten.

[36] Vergl. C. A. Wilkens: Zur Geschichte der spanischen Mystik. Teresa de Jesus, in Hilgenfelds Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie. V. Jahrgang. Halle 1862, S. 111 ff.

[37] Vergl. Eduard Böhmer: Francisca Hernandez und Frai Franzisco Ortiz. Anfänge reformatorischer Bewegungen in Spanien unter Kaiser Karl V. Leipzig MDCCCLXV, S. 41 u. 51.

[38] Vergl. Fray Bartolomè de Segura: Amazona christiana, vida de la venerable madre Teresa de Jesus. Valladolid 1618.

[39] Wiederabgedruckt im Romancero y cancionero sagrados. Coleccion de poesias cristianas, morales y divinas. Sacadas de los obras de los mejores ingenios españoles por Don Justo de Sancha. Madrid 1872, S. 347 (Biblioteca de Autores Españoles, Bd. XXXV). Uebrigens war ihr dieser Titel auch offiziell verliehen worden.

[40] Vergl. Obras de Santa Teresa. Tomo secundo, S. 46 (Biblioteca de Autores Españoles, Bd. LV).

[41] Vergl. Menéndez y Pelayo: Origines de la Novela, Introduccion, S. CCXVIf.

[42] Vergl. Entretiens sur les Romans. Ouvrage moral et critique. Dans lequel on traite de l'origine des Romans et de leurs différentes espèces, tant par rapport à l'esprit, que par rapport au coeur. Par M. l'Abbé J***. Paris MDCCLV, S. 206. Ferner Georg Ticknor: History of Spanish Literature. Newyork und London 1849, Bd. I, S. 222.

[43] Vergl. Menéndez y Pelayo, a. a. O., S. CCXVII.

[44] Luis de Granada. Bd. III S. 264.

[45] Fray Pedro Malon de Chaide, a. a. O., S. 279.

[46] Ebenda, S. 405.

[47] Ebenda, S. 382.

[48] Vergl. Biblioteca de Autores Españoles, Bd. XL: Libros de Caballerias con un discurso preliminar y un catálogo razonado, por Don Pascual de Gayangos. Madrid 1857, S. 494.

[49] Fray Pedro Malon de Chaide, a. a. O., S. 366.

[50] Walther Küchlers Studie über die »Empfindsamkeit und Erzählungskunst im Amadisroman«, Zeitschrift f. franz. Sprache und Literatur, Bd. XXXV S. 158 ff. ist mir leider erst während der Korrektur dieser Arbeit zugänglich geworden.

[51] Vergl. Georg Ticknor: Geschichte der schönen Literatur in Spanien. Deutsch mit Zusätzen herausgegeben von Nikolaus Heinrich Julius. Neue Ausgabe Leipzig 1867, Bd. I, S. 201. Ferner Menéndez y Pelayo, a. a. O., S. CCLXXXVIII ff.

[52] Vergl. Ticknor, a. a. O., Supplementband, S. 156 f.

[53] Vergl. Novelistas anteriores à Cervantes. Madrid 1876, S. 406 (Biblioteca de Autores Españoles, Bd. III).

[54] Vergl. Escritos de Santa Teresa. S. 511.

[55] Ohne mich auf dieses für den Nichtmediziner in jeder Beziehung schlüpfrige Gebiet zu begeben, möchte ich nur darauf hinweisen, dass selbst der Jesuitenpater G. Hahn in seiner Schrift »Die Probleme der Hysterie und die Offenbarungen der heiligen Therese« Leipzig 1906 (ich zitiere die deutsche Übersetzung von Prina), wo der übernatürliche göttliche Ursprung ihrer Offenbarungen erwiesen werden soll, der Heiligen eine »organische Hysterie« zuspricht. Vergl. S. 189.

[56] Für die Verbreitung der ausländischen Mystiker in Spanien, durch Übersetzungen in die Muttersprache hatte vor Allen besonders der Kardinal Ximenes gewirkt.

[57] Vergl. Libro de su vida, a. a. O., S. 41.

[58] Kein Wunder, dass man selbst in kirchlichen Kreisen vor diesen somatisch-psychischen Phaenomenen ängstlich wurde und die Wirkungen der Schilderung dieser Visionen und Eindrücke

scheute. So erzählt Liguori in seiner »Wahren Braut Christi«, a. a. O., S. 257, in dem Abschnitte, der über den Schaden handelt, den die »Romanzischen Gedichte« anrichten. »Der Ursachen halber ist die heilige Therese nach ihrem Tode einer ihrer Klosterfrauen erschienen und hat befohlen, dass die Lesung ihrer Bücher von den Erscheinungen und Offenbarungen durch die Oberen den Klosterfrauen sollte verboten werden; denn sie sagte, sie wäre nicht durch die Erscheinungen und Offenbarungen, sondern durch die Uebung der Tugenden heilig geworden.«

[59] Vergl. Böhmer, a. a. O., S. 249.

[60] Vergl. Obras de Santa Teresa. Apéndices, a. a. O., S. 489.

II.

[1] Dass Karl Borinski in seiner Schrift »Baltasar Gracian und die Hoflitteratur in Deutschland« Halle 1894, S. 48, fälschlich diesem zweifellos grossen Anreger auch einen starken Anteil an der Einführung und ersten Verwendung dieses Begriffes zuweist und daher zeitlich zu spät ansetzt, hat schon Farinelli in seiner inhaltsreichen und gelehrten Besprechung dieses Buches in der »Zeitschrift für vergleichende Litteraturgeschichte« Neue Folge. IX. Bd. Weimar 1896, S. 402, hingewiesen. Farinellis weiteren Andeutungen über den Gebrauch dieses Ausdruckes in dem 1576 gedruckten »Tractado de la hermosura y del Amor« von Calvi und seine Hinweise auf die aesthetischen Tractate der Italiener und Spanier, unterstützen meine Behauptung, dass die moderne Deutung und Verwendung nur aus dem Kreise der spanischen Mystiker stamme.

[2] Vergl. Goethe: Maximen und Reflexionen. Nach den Handschriften des Goethe- und Schiller-Archivs herausgegeben von Max Hecker. Weimar 1907, S. 273, Nr. 1306. (Schriften der Goethe-Gesellschaft, Bd. 21.)

[3] Vergl. Obras de Santa Teresa, Bd. I, S. 541.)

[4] Vergl. auch E. Gothein in der Kultur der Gegenwart. Teil II, Abteilung VI Staat und Gesellschaft der neueren Zeit. Leipzig 1908, S. 159 Joseph Seitz dagegen in seiner Schrift »Die Verehrung des heil. Joseph in ihrer geschichtlichen Entwicklung bis zum Konzil von Trient« Freiburg i. B. 1908, S. 230ff übersieht den Einfluss der heil. Therese auf die Ausbildung des Josephskults zu Gunsten kaum merkbarer Wirkungen, die er dem Ordensgeneral der Franziskaner Franciscus Ximenes de Cisneros († 1517) zuweist.

[5] Vergl. Obras de Santa Teresa. Exclamaciones, a. a. O., Bd. I, S. 498.

[6] Daneben auch noch Engel, Pfeil und Buch.

[7] Vergl. Obras de Santa Teresa. Poesias, a. a. O., Bd. I, S. 509.

[8] Vergl. Libro de su vida, ebenda, Bd. I, S. 46.

[9] Ich muss, da ich die Originalfassung dieser Stelle jetzt nicht wieder feststellen kann, auf das ins Englische übersetzte Citat hinweisen, das sich bei James Anthony Froude findet in dessen »The spanish story of the Armada and other Essays«. Leipzig 1892, S. 209. (Tauchnitz Edition, Vol. 2840.)

[10] Vergl. E. Tröltsch »Die Bedeutung des Protestantismus für die Entstehung der modernen Welt.« München und Berlin 1906, S. 31.

[11] Vergl. E. Gothein: Ignatius von Loyola. Halle 1889. Das Verhältnis der heiligen Therese zu den Jesuiten ist noch nicht völlig klargelegt. Einige Anhaltspunkte finden sich in Henry Delacroix, Études d'histoire et de psychologie du Mysticisme. Les grands mystiques chrétiens. Paris 1908, im ersten Kapitel, das der Heiligen gewidmet ist, S. 79f, aber hier wird ihre Abhängigkeit von den Jüngern Loyolas doch stärker betont, als es meines Erachtens begründet ist.

[12] Vergl. Libro de las fundaciones a. a. O., Bd. I, S. 187.

[13] Ebenda, S. 186.

[14] Vergl. Obras, Bd. I, S. 145ff.

[15] Ebenda, Bd. I, S. 192ff.

[16] Vergl. Böhmer a. a. O., S. 270 ff.

[17] Vergl. Die Schauspiele Calderon's dargestellt und erläutert von Friedr. Wilh. Val. Schmidt. Elberfeld 1857, S. 269.

[18] Ebenda.

[19] Vergl. Libro de las fundaciones, a. a. O., Bd. I, S. 190.

[20] Vergl. Erwin Rohde. Der griechische Roman, S. 161.

[21] Vergl. Böhmer, a. a. O.

[22] Vergl. Teatro completo de Calderón de la Barca. Bd. III, S. 356 (Biblioteca de Autores Españoles, Bd. XII).

[23] Ebenda, S. 573.

[24] Vergl. Aur. Augustinus ed. Knöll, S. 176.

[25] Vergl. Libro de su vida, a. a. O., Bd. I, S. 28. Natürlich spielt hier auch die »gratia sive donum lacrimarum« mit, die als Frucht des beschaulichen Lebens, als Wirkung der schmerzlichen Betrachtung über die menschliche Sündhaftigkeit erscheint (siehe Zöckler, Kritische Geschichte der Askese, S. 355ff.), aber die Tränen erhalten bei der heil. Therese einen Wirkungskreis, der auch den bei den Mystikern üblichen weit überschreitet.

[26] Ebenda, S. 42.

[27] Ebenda, S. 46.

[28] Ebenda, S. 60.

[29] Vergl. Las moradas, ebenda, S. 471.

[30] Vergl. Avisos de Santa Teresa, ebenda, S. 286.

[31] Vergl. Libro de su vida, a. a. O., Bd. I, S. 55.

[32] Vergl. Camino de perfeccion, a. a. O., Bd. I, S. 353.

[33] Vergl. Castillo interior. — Las moradas, a. a. O., Bd. I, S. 435ff.

[34] Vergl. Aur. Augustini Confessionum IX. Cap. ed. Knöll. S. 181.

[35] Vergl. Obras de Santa Teresa Apéndices. Bd. II, S. 494 ff.

[36] Vergl. Romancero y cancionero sagrados. Coleccion de Poesias Cristianas, morales y divinas, Sacadas de las obras de los mejores ingenios españoles por Don Justo de Sancha. Madrid 1872, S. 256 (Biblioteca de Autores Españoles, Bd. XXXV).

[37] Ebenda, S. 268.

[38] Vergl. Obras de Santa Teresa. Bd. II, S. 388, No. 16.

III.

[1] Juan de la Cruz hat seiner geringeren Bedeutung entsprechend auch eine schwächere Beachtung in der Literatur gefunden, als seine grosse Lehrmeisterin. Die reichlichst fliessende Quelle finden wir abgesehen von der erwähnten »Vida de S. Juan de la Cruz« vom P. Geronimo de S. José in der Würdigung und Schilderung des Heiligen die Rivadeneira seiner Ausgabe »Obras del beato Padre S. J. de la Cruz« Madrid 1764 voranstellt. Einen Überblick über die älteren ihm gewidmeten Schriften bringt O. Zöckler in seiner Studie über »Johannes vom Kreuze« in der »Zeitschrift für die gesamte lutherische Theologie und Kirche«. XXVII. Jahrg. (1866), S. 21f. Leipzig. Die Literatur über den Heiligen ist über ihrer panegyrischen Tendenz meist nicht zu objektiver Darstellung gelangt. Einen — keineswegs erschöpfenden — Ueberblick über die mystische Lehre und Anschauungen des Heiligen bietet Rousselot in seinem schon erwähnten Buche über die spanischen

Mystiker. Die Monographie von Muñoz Garinca, San Juan de la Cruz, Madrid 1875, war mir leider nicht zugänglich.

[2] Vergl. Devotas poesias, Hechas á diferentes asuntos por el Beato Padre San Juan de la Cruz in den »Escritores del Siglo XVI. Madrid 1862, Bd. I, S. 261 (Biblioteca de Autores Españoles, Bd. XXVII).

[3] Ebenda, S. 101.

[4] Ebenda, S. 5ff.

[5] Ebenda, S. 101ff.

[6] Ebenda, S. 15.

[7] Cancion de Cristo y el alma. Ebenda, S. 263.

[8] A. a. O. S. 46.

[9] Vergl. Avisos y sentencias espirituales, a. a. O., S. 251, No. 131.

[10] Vergl. Cartas espirituales, a. a. O., S. 268, Carta IV.

[11] Vergl. Subida del monte Carmelo, a. a. O., S. 43ff.

[12] Vergl. Cantico espiritual entre el alma y Cristo, su esposo. Comienza la Declaracion de las Canciones, a. a. O., S. 146ff.

[13] Vergl, Cantico espiritual. Prologo, a. a. O., S. 144.

[14] Ebenda, S. 172 und S. 174.

[15] Vergl. P. Suitbert Bäumer: Geschichte des Breviers. Versuch einer quellenmässigen Darstellung der Entwicklung des altchristlichen und des römischen Officiums bis auf unsere Tage. Freiburg i. B. 1895, S. 392 und Dr. Fr. X. Pleithner: Älteste Geschichte des Breviergebetes. Regensburg 1887, an verschiedenen Stellen.

[16] Vergl. Cartas espirituales escritas á diferentes personas por el beato Padre San Juan de la Cruz, a. a. O., S. 447.

[17] Vergl. E. Gothein: Ignatius von Loyola, S. 26.

[18] Vergl. Libro de su vida, a. a. O., S. 60.

[19] Vergl. Llorente: Historia critica de la Inquisicion. Madrid 1818 Bd. IV, S. 70; ferner die Hinweise auf dergleichen Stimmungen in den portugiesischen Klöstern in Karl Larsen: Søster Marianna og hendes Kaerlighedsbreve mit Otte Billeder. København 1894, in der deutschen, im Inselverlag erschienenen Übersetzung »Schwester Marianne und ihre Liebesbriefe«. Leipzig 1905, S. 21ff.

[20] Vergl. Conceptos del amor de Dios, a. a. O., S. 398.

[21] Diese beliebte Sammlung, die in einer grossen Reihe von Ausgaben verbreitet war, liegt mir leider nur in einer viel späteren Auflage vor, die, wie alle von den folgenden Editoren herausgegebenen, die Zahl der Heiligen, deren Leben im Flos Sanctorum erzählt wird, vermehrt. Über die verschiedenen Editionen und ihre Herausgeber macht De la Fuente in der Einleitung zu den Obras escogidas del Padre Pedro de Rivadeneira, Madrid 1868, S. XVIff (Biblioteca de Autores Españoles, Bd LX) dankenswerte aber nicht ausreichende und im Einzelnen auch nicht ganz genaue Angaben. Die von mir benutzte Ausgabe führt den Titel: Flos sanctorum de las vidas de los santos escrito el Padre Pedro de Ribadeneyra por la Compañia de Jesus, natural de Toledo. Aumentado con las muchos per los Padres Juan Eusebio Nieremberg y Francisco Garcia de la misma Compañia de Jesus. Y añadido ultimamente para todos los dias vacantes a las antecedentes impressiones por el muy R. P. F. Andrez Lopez Guerero de la orden de nuestra Señora del Carmen . . . Barcelona 1715. Soweit einzelne, nachträglich vorgenommene Stichproben ergeben haben, hat wohl die Zahl der Heiligenleben eine Vermehrung gefunden, der übernommene Text aber bis auf kleine Retouchen keine Änderungen erlitten.

[22] Zeitlich der obigen Sammlung vorausgehend. Die heilige Therese empfiehlt sie im Libro de las constituciones a. a. O. Bd. I S. 274 den Nonnen als erbauliche Lektüre.

[23] Vergl. im Flos Sanctorum des Rivadeneira a. a. O.

[24] Ebenda Bd. I S. 467.

[25] Ebenda Bd. I S. 295.

[26] Ebenda Bd. I S. 496.

[27] Obras escogidas del Padre Pedro Rivadeneira a. a. O, S. 361.

[28] Vgl. Epistolario espiritual del Venerable maestro Juan de Avila im Epistolario Español. Coleccion de Españoles ilustres antiguas y modernos por Don Eugenio de Ochoa, Madrid 1872, Bd. I S. 348 (Bibl. de autores Españoles Bd. XIII).

[29] Vergl. Rivadeneira: Tratado de la tribulacion a. a. O. S. 398.

[30] Vergl. Rivadeneira: Vida del Padre Maestro Diego Lainez ebenda S. 174.

[31] Vergl. die Andeutungen über den Unterschied zwischen spanischer und italienischer Mystik die Giacomo Bazelotti: Dal Rinascimento al Risorgimento, Milano, Palermo, Napoli 1904, S, 18, 30, 59 f. u. öfter macht und wo er namentlich auf den »istinto pratico« der italienischen hinweist.

[32] Vergl. Cartas de Antonio Perez im Epistolario Español Bd. I S. 568.

[33] Vergl. dagegen die Äusserung in »El amor medico« im Lustspiele von Tirso de Molina, welche die Auffassung in der weltlichen Literatur zum Ausdruck bringt:

— — — Claro está
Que cuando so proporcionan
De las cuatro calidades
Los cuatro humores, dan forma
A la belleza apacible.
Buen talle y gentil persona.
Esto es le que llama ad pondus

Nuestro Galeno, y dél consta
La igualidad y simetria
Saludable y deleitosa.
De aqui nace la belleza
Y esta tal consiste toda
En la sangre delicada.

Comedias escogidas de Fray Gabriel Tellez (El Maestro Tirso de Molina) juntas en coleccion é illustradas por Don Juan Eugenio Hartzenbusch, Madrid 1866, S. 389.

[34] Obras de Santa Teresa a. a. O. S. 494.

[35] Compendio de las meditaciones del Venerable Padre Luis de la Puente, acerca de la vida, y Passion de Jesu Christo Redentor nuestro . . . . Barcelona 1661.

[36] Vergl. Virtud al uso, y mistica a la moda por Don Fulgeneio Afan de Ribera in Novelistas posteriores a Cervantes. Tomo segundo con un bosquejo historico sobre la novela Española escrito por D. Eustaquio Fernandez de Navarrete. Madrid 1871, S. 445 ff. (Bibl. de Aut. Esp. Bd. XXXIII).

[37] Vergl. Segundo Tomo de las Obras de Soror Juana Inez de la Cruz, monja professa en el monasterio del Señor San Geronimo de la ciudad de Mexico. Añadido en esta segunda impression Por su autora. Año 1693, Barcelona, S. 63.

[38] Ebenda S. 177. Im Gedichte »Primero Sueño«, das stilistisch durch den Zusatz »imitando à Gongora« charakterisiert wird.

[39] Ich möchte hier nochmals auf die verdienstliche Monographie von Karl Borinski, Baltasar Gracian und die Hofliteratur in Deutschland, Halle 1894 und auf die sie ergänzende und berichtigende Anzeige A. Farinellis in der Zeitschrift für vergleichende Literaturgeschichte N. F. Bd. IX hinweisen.

[40] Vergl. Obras de Lorenzo Gracian divididas in dos tomos .... En Amberas MDCCII. Oraculo manual y arte de prudencia sacada de los Aforismos que se discurren en las obras de Lorenzo Gracian. Publicala D. Vicencio Juan de Lastanosa, S. 249.

[41] Ebenda.

[42] Ebenda Bd. I S. 74. El Criticon Crisi nona: Moral antonomia del hombre.

Register.

Alcantara, Pedro de 49. 51. 86.
Angela da Foligno 9.
Augustinus, Heil. 6. 36. 40. 46. 54. 58. 62. 102. 108 f.
Avilla, Juan d' s. Juan d'Avilla.
Avilla, Teresa d' s. Teresa de Jesus.

Berceo, Gonzalo de 14.
Bernini 1 ff. 10. 23. 32. 99.
Bernhard von Clairvaux 11. 42. 87.
Borja, Francesco 46.
Brigitte, Heil 42.

Calderon de la Barca 52 ff. 65. 95. 108.
Calvi 106.
Catarina de' Ricci 101.
Caterina von Siena 6 ff. 8. 41. 57. 59.
Cepeda, Teresa de s. Teresa de Jesus.
Cervantes, M. 65. 105.
Contreros, Jerónimo de 32.

Domenici, Frai Bartolomé 8.

Eckart, Meister 89.

Franz von Assisi 9. 28.

Garcia, Francesco 111.
Garcilasso 63.
Gongora 113.
Gracian, Baltasar (Lorenzo) 96 ff. 106. 113 ff.
Gracian, Fray Jeronimo de la Madre de Dios 38. 59. 61. 88.
Greco, El. 47.
Goethe 41.

Helguera y Alvarado, Dona Maria Nicolasa 26.
Heliodor 5.
Hernandes, Francesca 25. 105.

Jacopone da Todi 42.
Jerónomo de San José 66. 70.
Jerónimo de San Pedro 31.
Juan d'Avilla 17 f. 78 f. 83. 87. 103. 112.
Juan de Duenas 30.
Juan de la Cruz 66 ff. 71 ff. 86. 88. 90. 92. 103. 109 f. und öfter.
Juan de la Miseria, Frai 28.
Juan de Los Angeles 16.
Juan de Valdes 28.
Juana Ines de la Cruz 91. 113.

Katharina Benincasa siehe Caterina von Siena.
Keller, Gottfried 62.

Lafontaine 55.
Lainez 84.

Leo X. 79.
Lessing 18.
Lope de Vega 65.
Lopes de Ubeda 63.
Luis de Granada 18 f. 26. 41. 49. 86. 103 f.
Luis de Leon s. Ponce de Leon.
Luis de la Puente 90 f. 113.

Machiavelli 64.
Maderno 1.
Malon de Chaide, Pedro 15. 28 f. 33. 105.
Manrique, Jorge 63.
Marianne, Schwester 111.
Mignard, P. 99.
Montemayor, Jorge de 31. 70.

Nierenberg 90. 111.
Novalis 76.

Ochino, Bernardino 10. 101.
Osuna, Francesco de 25. 35. 37. 41. 52. 57. 105.

Pedro d'Alcantara, s. Alcantara.
Pelagia, Heil. 11. 101.
Perez, Antonio 85. 112.
Plato 58. 60. 95.
Ponce, Bartolomé 31.
Ponce de Leon, Luis 17 ff. 49. 59. 86. 103.

Quignonez 79.

Ribadeneyra s. Rivadeneira.
Ribera, Francesco de 27.
Ribera, Don Fulgencio Afran de 9. 113.
Ribera de Suero 30.
Rivadeneira 82 ff. 90. 111 f.
Rubens 99.
Roiz, Joan de Fita s. Ruiz.
Ruiz, Juan de Hita 14. 102.

Sachsen, Ludolf von 28.
Santerre 99.
Savonarola 11.
Schiller 62.
Schopenhauer 96.
Segura, Bartolomé 26. 104.
Sodoma 9.
Sterne, Lawrence 54.

Tellez, Gabriel s. Tirso de Molino.
Teresa de Jesus (Heilige Therese) 1 ff 6. 10. 23 ff. 27. 33 ff. 39 ff. 54 ff. 64 ff. 75. 77 ff. 86. 90. 103 ff. 107 u. öfter.
Tieck 6.
Tirso de Molino 112 f.
Tizian 92.

Vallejo, Gaspar de 65.

Ximenes 41. 105.

Yepes, Juan de s. Juan de la Cruz.

LITERARHISTORISCHE FORSCHUNGEN
HERAUSGEGEBEN VON
Dr. JOSEF SCHICK, Professor an der Universität München
und
Dr. M. Frh. v. WALDBERG, Professor an der Universität Heidelberg
XLI. Heft

Studien und Quellen zur Geschichte des Romans

von

Max Freiherrn v. Waldberg

I.

Zur Entwicklungsgeschichte der »schönen Seele« bei den spanischen Mystikern

BERLIN
Verlag von Emil Felber
1910

Ladenpreis 2,50 M, Subskriptionspreis 2,20 M

VERLAG von EMIL FELBER in BERLIN

Literarhistorische Forschungen

herausgegeben von

Dr. **Josef Schick**, Professor an der Universität München

und

Dr. **M. Frhrn. v. Waldberg**, Professor an der Universität Heidelberg

Bisher liegen vor:

Heft 1 **Machiavelli and the Elizabethan Drama.** Von Edward Meyer. 4.— M, Subskriptionspreis 3.50 M

„ 2 **Friedrich Nicolais Roman „Sebaldus Nothanker".** Ein Beitrag zur Geschichte der Aufklärung. Von Richard Schwinger. 6.— M, Subskriptionspreis 5.20 M

„ 3 **The Countess of Pembroke's Antonie.** Edited with Introduction by Alice H. Luce. 3.— M, Subskriptionspreis 2.60 M

„ 4 **Benjamin Neukirch, sein Leben und seine Werke.** Von Wilhelm Dorn. 3.— M, Subskriptionspreis 2.60 M

„ 5 **William Shakespeare's Lehrjahre.** Von Gregor Sarrazin 4.50 M, Subskriptionspreis 4.— M

„ 6 **Das deutsche Madrigal.** Von Karl Vossler. 3.50 M, Subskriptionspreis 3.— M

„ 7 **Robinson und Robinsonaden.** Bibliographie, Geschichte, Kritik. Von Hermann Ullrich. I. Bibliographie. 9.— M, Subskriptionspreis 8.— M

„ 8 **Der Einfluss der deutschen Literatur auf die niederländische um die Wende des XVIII. und XIX. Jahrhunderts.** Von Karl Menne. I. Periode der Uebersetzungen; Fabel- und Idyllendichtung; Klopstocks „Messias"; Uebersicht über das Drama. 2.40 M, Subskriptionspreis 2.20 M

„ 9 **„Les Echécs amoureux".** Von E. Sieper. 6.— M, Subskriptionspreis 5,20 M

„ 10 **Das deutsche Soldatenstück des achtzehnten Jahrhunderts seit Lessings Minna von Barnhelm.** Von K. H. von Stockmayer. 3.— M, Subskriptionspreis 2.60 M

„ 11 **Owenus und die deutschen Epigrammatiker des XVII. Jahrhunderts.** Von Erich Urban. 1.60 M, Subskriptionspreis 1.40 M

„ 12 **Poetische Theorien in der italienischen Frührenaissance.** Von Karl Vossler. 2.— M, Subskriptionspreis 1.70 M

„ 13 **König Eduard III. von England und die Gräfin von Salisbury.** Von Gustav Liebau. 4.50 M, Subskriptionspreis 4.— M

„ 14 **The Misfortunes of Arthur by Thomas Hughes and Others.** Edited with an Introduction, Notes and Glossary by Harwey Carson Grumbine. 7.— M, Subskriptionspreis 6.— M

„ 15 **John Heywood's „The Spider and the Flie".** Ein Kulturbild aus dem XVI. Jahrhundert. Von Dr. Jakob Haber. 3.— M, Subskriptionspreis 2.60 M

„ 16 **Die Dramen Victor Hugo's.** Eine literarhistorisch-kritische Untersuchung. Von A. Sleumer. 8.— M, Subskriptionspreis 7.— M

„ 17 **Müller von Itzehoe. Sein Leben und seine Werke.** Ein Beitrag zur Geschichte des deutschen Romans im achtzehnten Jahrhundert. Von Albert Brand. 2.40 M, Subskriptionspreis 2.20 M

„ 18 **Heliodor und seine Bedeutung für die Literatur.** Von Michae Oeftering. 4.— M, Subskriptionspreis 3.50 M

„ 19 **Thomas Kyd's Spanish Tragedy.** Herausgegeben von J. Schickl I. Kritischer Text und Apparat mit 4 Faksimiles aus alten Quartos. 7.— M, Subskriptionspreis 6,20 M

„ 20 **Wort und Bedeutung in Goethes Sprache.** Von Ewald A. Boucke. 5.— M, Subskriptionspreis 4.40 M

Heft 21 **Immermanns „Kaiser Friedrich der Zweite".** Ein Beitrag zur Geschichte der Hohenstaufendramen von Werner Deetjen. 4.— M, Subskriptionspreis 3.50 M

„ 22 **Luigi Pulci and the Morgante Maggiore.** By Lewis Einstein, 2.— M, Subskriptionspreis 1.70 M

„ 23 **Der Refrain in der französischen Chanson.** Von Gustav Thurau. 12.— M, Subskriptionspreis 10.60 M

„ 24 **Ludwig Tiecks Lyrik.** Eine Untersuchung von Wilhelm Miessner. 2.40 M, Subskriptionspreis 2.20 M

„ 25 **Der Mannheimer Shakespeare.** Ein Beitrag zur Geschichte der ersten deutschen Shakespeare-Uebersetzungen. Von Dr. Hermann Uhde-Bernays. 2.— M, Subskriptionpreis 1.70 M

„ 26 **Die niederländischen und deutschen Bearbeitungen von Thomas Kyd's Spanish Tragedy.** Von Rudolf Schoenwerth. 8.— M, Subskriptionspreis 7.— M

„ 27 **Heinrich Heines Verhältnis zu Lord Byron.** Von Felix Melchior. 3.50 M, Subskriptionspreis 3.— M

„ 28 **Rahel Varnhagen und die Romantik.** Von E. Graf. 2.20 M, Subskriptionspreis 2.— M

„ 29 **Die Liebestheorie der Provençalen** bei den Minnesängern der Stauferzeit. Eine literarhistorische Untersuchung von Anna Lüderitz. 3.— M, Subskriptionspreis 2.60 M

„ 30 **Nathaniel Lee's Trauerspiel Theodosius** or the Force of Love. Von Fritz Resa. 4.50 M, Subskriptionspreis 4.— M

„ 31 **John Barclays Argenis.** Eine literarhistorische Untersuchung von Karl Friedrich Schmid. 4.— M, Subskriptionspreis 3.50 M

„ 32 **Boeve-Amlethus.** Das altfranzösische Epos von Boeve de Hamtone und der Ursprung der Hamletsage. Von Rudolf Zenker. 9.— M, Subskriptionspreis 8.— M

33 **Shelley und die Frauen.** Von Otto Maurer. Ladenpreis 3.50 M, Subskriptionspreis 3.— M

„ 34 **Ben Jonson.** Von Philipp Aronstein. 6.— M, Subskriptionspreis 5.40 M

„ 35 **Studies in English Faust Literature.** Von Alfred E. Richards. I. The English Wagner Book of 1594. Edited with Introduction and Notes. 4.50 M, Subskriptionspreis 4.— M

„ 36 **Heine und sein Witz.** Von Erich Eckertz. 4.— M, Subskriptionspreis 3.50 M

„ 37 **Neue Beiträge zur Leekunde und Kritik, insbesondere zum Cäsar Borgia und zur Sophonisba.** Von Otto Mehr. 3.50 M, Subskriptionspreis 3.— M

„ 38 **Robert Brownings Verhältnis zu Frankreich.** Von Karl Schmidt. 4.— M, Subskriptionspreis 3.50 M

„ 39 **Die drei Diamanten des Lope de Vega und Die schöne Magelone.** Von Dr. Gertrud Klausner. 4.— M, Subskriptionspreis 3.50 M

„ 40 **Francis Bacon und seine Quellen.** Von der philosophischen Fakultät (1. Sektion) der Universität München gekrönte Preisschrift. Von Emil Wolff. Erster Band. Bacon und die griechische Philosophie. 10,— M, Subskriptionspreis 9,— M

„ 41 **Studien und Quellen zur Geschichte des Romans.** Von Max Freiherrn v. Waldberg. I. Zur Entwicklungsgeschichte der „Schönen Seele" bei den spanischen Mystikern. 2,50 M, Subskriptionspreis 2,20 M

„ 42 **Der Typus der Naiven im deutschen Drama des 18. Jahrhunderts.** Von Heinrich Schlüchterer. 3,— M, Subskriptionspr. 2,60 M.

„ 43 **Die Englische Volksbühne im Zeitalter Shakespeares.** Von B. Neuendorff. 5,— M, Subskriptionspreis 4,50 M.

Bartels, Adolf, Gerhart Hauptmann. 2. vermehrte Auflage. 4.— M, geb. 5.— M

Farinelli, Arturo, Grillparzer und Lope de Vega. Mit den Bildnissen der Dichter 6.50 M

Forschungen zur neueren Literaturgeschichte. Festgabe für Richard Heinzel. 14.— M

Inhalt: J. J. David, Prolog. — R. M. Werner, Die Gruppen im Drama. — Erich Schmidt, Edward. — A. Brandl, Zur Kritik der englischen Volksballaden. — Ad. Hauffen, Zur Kunde vom Wassermann. — Arth. Petrak, Zum Volkslied von den drei Winterrosen. — J. E. Wackernell, Ein Tiroler Passionsspiel in Steiermark. — J. Spengler, Kilian Reuther von Melrichstadt. — K. Luick, Zur Geschichte des englischen Dramas im XVI. Jahrhundert. — Jul. Wahle, Bürger und Sprickmann. — Berth. Hoenig, Glaube und Genie in Goethes Jugend. — Ed. Castle, Die die Paria. — Jak. Zeidler, Eine Wiener Werther-Parodie. — F. A. Mayer, Goethe auf dem Puppentheater. — Emil Horner, Anton von Klein in Wien. — O. F. Walzel, Frau von Staëls Buch De l'Allemagne und A. W. Schlegel. — A. Sauer, Neue Beiträge zum Verständnisse und zur Würdigung einiger Gedichte Grillparzers. — J. Minor, Die Ahnfrau und die Schicksalstragödie. — A. v. Weilen, Fr. Hebbels historische Schriften. — R. F. Arnold Holtei und der deutsche Polen-Kultus. — M. Murko, Miklosichs Jugend und Lehrjahre.

Franz, W., Die Grundzüge der Sprache Shakespeares. 3.— M, geb. 4.— M

Harnack, Otto, Der deutsche Klassizismus im Zeitalter Goethes. 2.— M, geb. 3.— M

—, Deutsches Kunstleben in Rom im Zeitalter der Klassik. 3.50 M, geb. 4.50 M

Holthausen, Ferd., Lehrbuch der altisländischen Sprache. 2 Bde. 9.— M, geb. 11.— M

1. Teil: Altisländisches Elementarbuch. 4.— M, geb. 5.— M
2. „ Altisländisches Lesebuch. 5.— M, geb. 6.— M

Kaluza, Max, Historische Grammatik der englischen Sprache. 2. vermehrte und verbesserte Auflage. 2 Bde. 18.50 M, geb. 20.50 M

1. Teil, Geschichte der englischen Sprache etc. 7.50 M, geb. 8.50 M
2. Teil, Laut- u. Formenlehre des Mittel- u. Neuenglischen 11.— M, geb. 12.— M

Köhler, Reinhold, Kleinere Schriften. 3 Bde. 46.— M

1. Bd. Zur Märchenforschung. 14.— M
2. „ Zur erzählenden Literatur des Mittelalters. 16.— M
3. „ Zur neueren Literaturgeschichte und Wortforschung. 16.— M

Landau, Marcus, Geschichte der italienischen Literatur im 18. Jahrhundert. 12.— M

Minde-Pouet, Georg, Heinrich von Kleist. Seine Sprache und sein Stil. 6.— M

Percy's Reliques of ancient english poetry. Nach der ersten Ausgabe von 1765, mit den Varianten der späteren Originalausgaben. Herausgegeben und mit Einleitung und Registern versehen von A. A. M. Schröer. 15.— M, geb. 17.— M

Richter, Helene, Percy Bysshe Shelley. Mit dem Bildnisse des Dichters. 10.— M

Sarrazin, Gregor, Thomas Kyd und sein Kreis. Eine literarhistorische Untersuchung. 3.— M

Saxo Grammaticus, Die ersten 9 Bücher, übersetzt und mit Einleitung und Anmerkungen versehen von H. Jantzen. 12.— M, geb. 13.— M

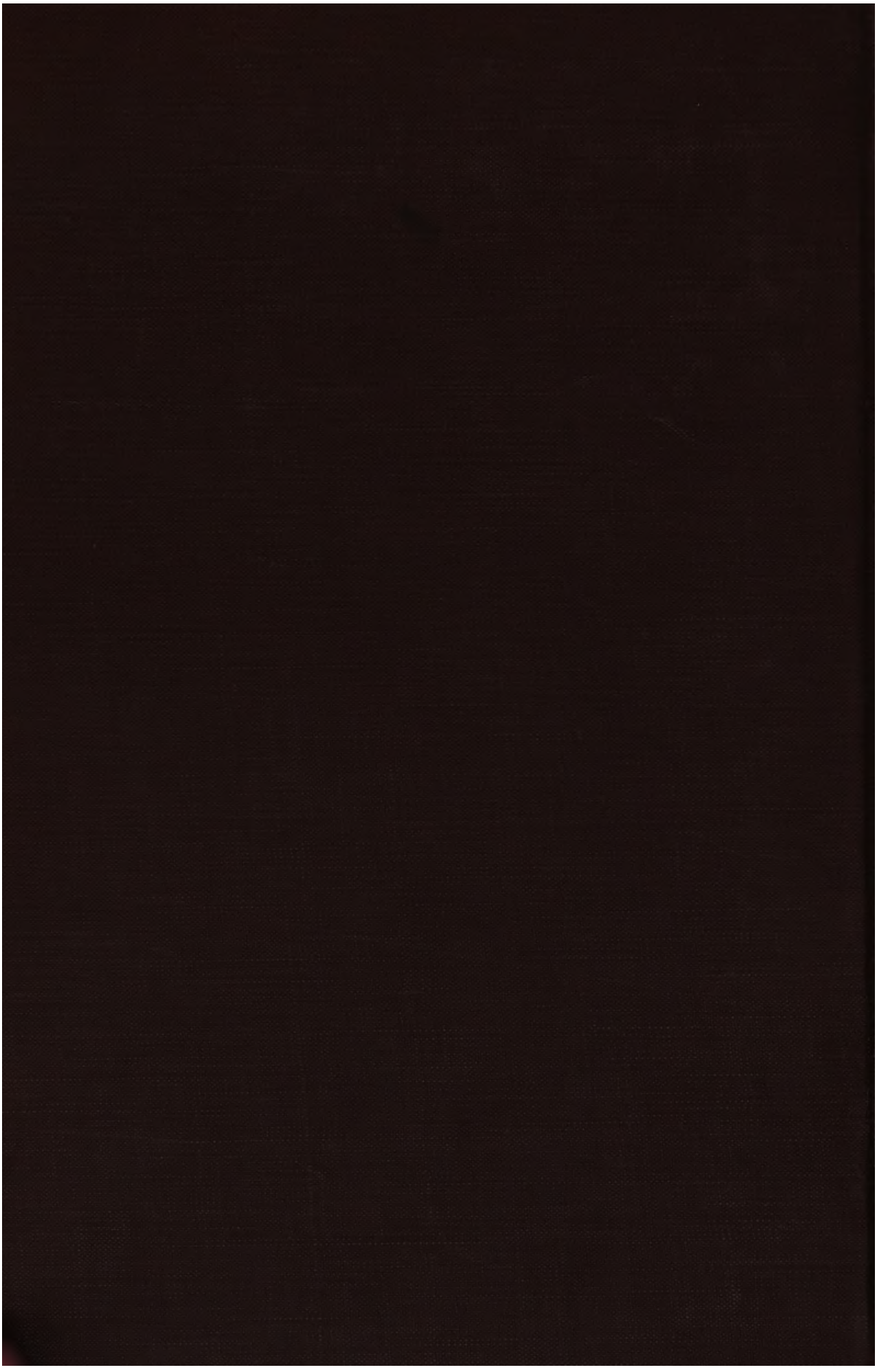
Schrader, Hermann, Der Bilderschmuck der deutschen Sprache in Tausenden volkstümlicher Redensarten. Nach Ursprung und Bedeutung erklärt. 6. Auflage. 6.— M, geb. 7.— M

—, Aus dem Wundergarten der deutschen Sprache. 3.50 M, geb. 4.50 M

—, Scherz und Ernst in der Sprache. 2. Auflage. Vorträge, gehalten im Allgemeinen deutschen Sprachverein. 2.— M, geb. 3.— M

Valentin, Veit, Goethes Faustdichtung, in ihrer künstlerischen Einheit dargestellt 5.40 M, geb. 6.50 M

Wunderlich, Hermann, Unsere Umgangsprache in der Eigenart ihrer Satzfügungen. 4.50 M, geb. 5.50 M

Zeitschrift für vergleichende Literaturgeschichte. Herausgegeben von Ph. Aug. Becker, J. Collin und W. Wetz. Jeder Band 14.— M

UNIVERSITY OF MICHIGAN
3 9015 03956 4284